

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'INTRODUCTION DE LA CHARIA DANS LA CONSTITUTION
ÉGYPTIENNE : SES CAUSES ET SES CONSÉQUENCES SUR LA LAÏCITÉ

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
ANNIE FRÉCHETTE

AVRIL 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 -Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Monsieur Jean-Pierre Beaud, professeur au département de science politique de l'Université du Québec à Montréal, et Monsieur Sami Aoun, professeur à l'école de politique appliquée de l'Université de Sherbrooke, pour leur support et leurs judicieux conseils dans la rédaction de ce mémoire. Ils m'ont été d'une aide inestimable.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
ISLAM ET LAÏCITÉ : DÉBAT ET MISE EN CONTEXTE	7
1.1 LE CONCEPT DE LAÏCITÉ D'UN POINT DE VUE THÉORIQUE	8
1.1.1 Ses fondements et ses implications.....	8
1.1.2 Distinction entre laïcisation et sécularisation	11
1.2 DÉBATS ENTOURANT LA QUESTION DE L'ISLAM ET DE LA LAÏCITÉ..	13
1.2.1 L'islam est-il fondamentalement hostile à la laïcité?	13
1.2.2 La laïcité est-elle purement occidentale?.....	16
1.2.3 Comment aborder l'islam ?	17
1.3 LA PENSÉE POLITIQUE ARABE ET L'HISTOIRE DE LA LAÏCITÉ EN ÉGYPTÉ.....	20
1.3.1 La modernisation de Mohammed Ali et d'Ismail.....	21
1.3.2 Le réformisme.....	24
1.3.3 La radicalisation du traditionalisme et l'émergence des groupes islamistes	25
1.3.4 Le nationalisme de Nasser	26
1.3.5 Les compromissions traditionalistes de Sadate	29
CHAPITRE II	
L'ÉMERGENCE DES GROUPES ISLAMISTES ET LA CRISE DU MODERNISME	30
2.1 L'ÉMERGENCE DES GROUPES ISLAMISTES EN ÉGYPTÉ	32
2.1.1 Les penseurs de l'islam politique	32
2.1.2 La laïcité, rejetée des islamistes.....	34
2.1.3 Les différentes approches de l'islamisme.....	35
2.2 LA CRISE DU MODERNISME.....	39
2.2.1 La déchirure identitaire.....	39

2.2.2 Le projet nationaliste et l'échec de l'État moderne	40
2.2.3 La libéralisation économique.....	43
2.2.4 Le rôle des puissances étrangères	44
2.3 LA CRISE DE LÉGITIMITÉ DE L'ÉTAT ÉGYPTIEN	46
2.4 LA FORMATION DE L'ISLAM OFFICIEL ET LA RÉISLAMISATION DE LA SOCIÉTÉ ÉGYPTIENNE	48
2.4.1 La réforme d'al-Azhar	48
2.4.2 La réislamisation de la société égyptienne	52
CHAPITRE III	
LA CONSTITUTION ÉGYPTIENNE : LA CHARIA COMME SOURCE PRINCIPALE DE LA LÉGISLATION	55
3.1 L'ÉVOLUTION DE LA CONSTITUTION ÉGYPTIENNE.....	57
3.1.1 Les Constitutions égyptiennes de 1923 à 1980.....	57
3.2 DÉBATS ENTOURANT LA QUESTION DE L'INTRODUCTION DE LA CHARIA DANS LA LÉGISLATION.....	61
3.2.1 Les islamistes et la Charia	61
3.2.2 La Charia est un droit divin	62
3.2.3 La Charia pour sortir de la crise	63
3.3 LA CONSTITUTION ET LES PRINCIPES DE LA CHARIA COMME SOURCE PRINCIPALE DE LA LÉGISLATION	67
3.3.1 L'évolution de la jurisprudence de l'article 2 de la Constitution.....	67
3.3.2 La requête en hisba	72
3.4 L'IMPACT DE L'INTRODUCTION DE LA CHARIA SUR LA LAÏCITÉ EN ÉGYPTÉ	74
3.4.1 La séparation du politique et du religieux	74
3.4.2 La neutralité de l'État vis-à-vis des différentes confessions.....	76
3.4.3 Le respect des minorités religieuses et de la liberté de penser	79
CONCLUSION.....	83
APPENDICE A	
CONSTITUTION DE LA RÉPUBLIQUE ARABE D'ÉGYPTE	86
BIBLIOGRAPHIE	113

RÉSUMÉ

L'Égypte semble effectuer un retour au religieux condamnant ainsi la laïcisation enclenchée par Mohammed Ali et poursuivie par ses successeurs jusqu'à Gamal Abdel Nasser. En effet, depuis les années 1970, on observe une résurgence des groupes islamistes et une réislamisation de la société et de l'État égyptien. Ce retour au religieux est analysé par certains auteurs comme la conséquence naturelle du caractère fondamentaliste de l'islam. Selon ces auteurs, l'islam possède cette particularité de lier étroitement et structurellement problèmes théologiques et problèmes politiques. Le présent mémoire s'efforce d'éviter d'essentialiser l'islam et tente de comprendre les causes sociopolitiques de la réislamisation de l'État égyptien. Plus concrètement, il analyse les motifs politiques qui ont poussé le président Sadate à introduire la Charia comme source de la législation d'abord en 1971, puis comme source principale de la législation en 1980.

Ce mémoire émet l'hypothèse selon laquelle la perte de repères identitaires, l'échec du nationalisme arabe, l'accentuation des inégalités générées par la libéralisation économique et le contexte international sont des facteurs ayant contribué à la diffusion de l'islam politique en Égypte. La montée des groupes se réclamant de l'islamisme est venue remettre en cause la légitimité du régime. C'est pour « neutraliser » ce contre-pouvoir que l'État est entré dans le jeu des islamistes et a entrepris de légitimer son pouvoir par la religion. Ainsi, le caractère laïc de l'État égyptien fait désormais partie des reliques du passé. L'analyse des répercussions de l'introduction de la Charia dans la Constitution sur la laïcisation de l'État égyptien nous montre que la séparation du pouvoir politique et religieux, la neutralité de l'État vis-à-vis des différentes confessions et la liberté de conscience et de religion et l'égalité de traitement des citoyens ne sont pas respectées.

MOTS CLÉS : charia, constitution, Égypte, islam, laïcité

INTRODUCTION

La laïcité est une spécificité française qui ne trouve pratiquement aucun équivalent dans les autres langues. Selon Micheline Milot, trois raisons justifieraient cette spécificité.¹ Dans un premier temps, le fait que ce concept se soit développé en France à l'origine, expliquerait le lien intrinsèque qu'il entretient avec celle-ci. Ensuite, c'est parce qu'on aurait attribué une connotation péjorative à la laïcité à l'origine que ce concept n'aurait pas été adopté par les autres nations. Au départ, la laïcité était principalement une laïcité de combat motivée par une volonté de souveraineté. En effet, les révolutionnaires français de 1789 auraient été à l'origine du façonnement de la laïcité de combat, voire anticléricale. Ils auraient alors marqué l'imaginaire collectif en attribuant un caractère antireligieux à la laïcité. Le conflit entre l'État et l'Église, au début du XX^e siècle, représenterait un autre événement marquant dans la construction péjorative de la définition de la laïcité en France. En 1904, on interdit aux membres d'une congrégation religieuse d'enseigner dans les écoles publiques alors qu'en 1905 on vota la loi de la séparation des Églises et de l'État. C'est suite à ces événements que la France a fait figure de « contre modèle » dans l'aménagement laïc de plusieurs pays, comme l'a analysé la sociologue Micheline Milot. « L'idéal républicain d'un État autonome par rapport à la religion et respectueux des droits de l'homme a été conquis à fort prix à l'encontre de la volonté de l'Église catholique qui exerçait alors un réel et puissant pouvoir. »² Au fil des années, cette laïcité s'est peu à peu avérée tolérante envers le phénomène religieux. « La notion de laïcité est donc, en contexte occidental, chargée de toute une histoire qui remonte, en gros, à la Renaissance, et elle continue, aujourd'hui encore, de caractériser avant tout la conception occidentale de la séparation du religieux et du profane. »³ La spécificité du terme de laïcité réside finalement dans sa relation étroite et privilégiée avec la citoyenneté française. La citoyenneté en contexte français vise à établir un

¹ *La laïcité*, Montréal : Novalis, 2008, p.13

² *Ibid.*, p.14

³ Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme : les Arabes à l'heure du choix*, Paris : La Découverte; Le Caire Al-Fikr 1991, p.14

lien direct entre le citoyen et l'État. Cela exclut toute interférence de l'Église ou d'autres groupes dans cette relation privilégiée. Les adhésions communautaires, religieuses ou autres des individus sont reléguées au second rang. Ainsi, la laïcité fait partie intégrante d'un projet de société. « Ce projet de société s'appuie jusqu'à maintenant sur une intention de socialisation à une appartenance commune à la nation, sur une morale du citoyen et sur un civisme exprimant l'adhésion à la République. »⁴

Malgré que le concept de la laïcité soit lié à l'histoire de la France, il a eu des échos dans les autres pays européens et occidentaux. Les parcours historiques par lesquels les sociétés se sont sécularisées ou laïcisées, n'ont pas été les mêmes dans tous les pays, mais « [il] est courant de considérer cette distinction entre domaine de l'Église et domaine séculier comme l'origine de l'évolution qui a conduit à dépouiller l'Église de ses rôles dans la société, et à l'écarter de certains domaines qu'elle occupait. »⁵ Pour plusieurs auteurs occidentaux, le germe de la laïcité serait apparu en Occident à cause de la particularité du christianisme à séparer temporel et spirituel. On retrouverait cette particularité dans la citation « rends à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu. » Selon d'autres auteurs, la religion chrétienne était si ancrée dans la société et avait une emprise si forte sur les populations, qu'il a fallu une mobilisation majeure pour s'en défaire.⁶

Plusieurs facteurs ont favorisé l'émergence de la laïcité en Occident. Il est cependant important de ne pas les analyser comme une formule permettant d'accéder à la laïcisation d'une société. Le processus de laïcisation, en Europe, s'est accompagné d'une foule d'embûches. Parmi les facteurs historiques ayant favorisé l'émergence de la laïcité, notons dans un premier temps la pluralité religieuse. C'est pour limiter la discrimination et favoriser la paix sociale que la laïcité a été pensée. Dans l'Europe du XVII^e et du XVIII^e siècles, la montée du protestantisme et l'apparition de l'anglicanisme ont remis en question l'hégémonie du catholicisme. À partir de cette époque, plusieurs groupes ayant une conception différente de la vérité coexistaient à l'intérieur d'une même entité politique. Ce fait nouveau allait faire

⁴ Micheline Milot, *La laïcité*, Montréal : Novalis, 2008, p.16

⁵ Abdou Filali-Ansary, *L'islam est-il hostile à la laïcité?* Arles : Sindbad : Actes Sud, 2002, p.19

⁶ David Martin, « Remise en cause de la théorie de la sécularisation » in *Identités religieuses en Europe*, Paris : La Découverte, 1996, p.26 cité dans Abdou Filali-Ansary, *op. cit.*, p.19

apparaître des lois concernant la liberté de religion dans divers pays, notamment aux États-Unis, dans l'État de la Virginie en 1786. Plus tard, le 14^e amendement de la Constitution américaine allait établir que le libre exercice de la religion est partie intégrante « des privilèges et immunités des citoyens américains [contre lesquels] aucun État ne promulguera de Loi ». Au Canada, c'est le traité de Paris de 1763 qui accorda la liberté de culte et qui permit aux catholiques d'exercer librement leur confession. Dans le contexte musulman, l'Empire ottoman était plutôt tolérant vis-à-vis des différentes religions du Livre qui coexistaient dans son Empire grâce au système des millets (minorités religieuses). Un autre processus historique ayant favorisé la laïcité concerne le détachement des droits citoyens de l'appartenance religieuse. En effet, « [c]'est un fait relativement récent dans l'histoire de l'humanité que celui de pouvoir exercer librement ses droits de citoyens sans que l'adhésion à une confession ou à un credo soit une condition ou un obstacle à un tel exercice. »⁷ Il était plus commun de voir la majorité bénéficier de ce à quoi les minorités n'avaient pas accès, comme la participation aux affaires publiques ou le fait de trouver du travail ou de posséder une terre. Finalement, l'introduction de la démocratie est un facteur déterminant dans l'adoption de la laïcité. Avec la démocratie, l'État tire désormais sa légitimité du peuple souverain. « Jusqu'à l'accomplissement de l'œuvre du grand réformateur allemand Martin Luther (1483/1546), l'Église a constamment cherché à exercer un contrôle étroit sur le pouvoir impérial ou royal et à préserver sa prérogative d'instance de l'autorité spirituelle légitimante. »⁸ La souveraineté du peuple comme instance immanente de la légitimité de l'État s'est avérée profondément « laïcisante ».

Dans le monde musulman, c'est plus tard que le concept de laïcité est apparu. L'Empire ottoman et l'Iran sont les premiers à avoir adopté une politique de laïcisation de l'État dans le but de contrer la menace européenne qui aux XVII^e et XVIII^e siècles prenait de plus en plus d'ampleur. C'est en adoptant les valeurs de l'Occident qu'ils croyaient le vaincre. Dans l'Empire ottoman, « la proclamation d'un « Ordre nouveau » en 1793, par lequel le sultan Selim III (1789-1807), admirateur de l'Europe, entendait moderniser l'ordre civil, après l'armée, fut le premier acte de bouleversement entre les sphères politiques et religieuses. »⁹

⁷ Micheline Milot, *op. cit.*, p.25

⁸ Abderrahim Lamchichi, *Islam, islamisme et modernité*, Paris : Harmattan, 1994, p.46

⁹ Pierre-Jean Luizard, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris : Fayard, 2008, p.16

Plus tard, la colonisation du Moyen-Orient allait renforcer cette conception avec entre autres Mustafa Kemal Atatürk. Dans le monde musulman, c'est essentiellement l'expérience turque qui a servi de modèle aux réformes laïcisantes, notamment concernant l'enseignement, l'émancipation féminine, le statut personnel et le système juridique.¹⁰ Le modèle a été la Turquie d'une part parce qu'elle était une pionnière, ensuite parce qu'elle adoptait un caractère radical et finalement parce qu'elle fut la seule à sauver son indépendance.¹¹

En Égypte, c'est également par l'adoption d'une approche moderniste radicale (*voir* sect. 1.3.4) que les élites ont procédé à l'introduction de la modernité. Dès le début du XIX^e siècle, plusieurs éléments de la modernité politique ont été imposés par les dirigeants à la population égyptienne. « Sous le choc culturel résultant de sa rencontre directe, pour la première fois, avec l'Occident lors de la campagne française de 1798, l'Égypte sortit de sa période théocratique et se lança, avec Muhammad 'Ali (1805-1840), dans sa première expérience de construction d'un État moderne. »¹² C'est à cette époque que le droit musulman fut remplacé par le droit positif et que plusieurs mesures ont été adoptées pour mettre sur pied les bases de l'enseignement laïc. On introduisit la science, la philosophie, l'histoire, la géographie et la poésie arabe dans le programme d'al-Azhar¹³. Plusieurs étudiants furent envoyés en Europe pour apprendre les sciences et les techniques occidentales et enracinèrent, dans le domaine des études humanistes, les fondements de la pensée laïque. Ce processus de laïcisation se poursuivit jusqu'à la mort de Nasser. Les successeurs d'Ali, à l'exception d'Abbas 1^{er}, vont tous contribuer, à leur façon, à la formation de l'État moderne laïc.

L'arrivée de Nasser, bien qu'en rupture avec la monarchie à plusieurs niveaux, consolida cette tendance. En 1956, il supprima les tribunaux confessionnels. « Pour [lui], l'appel à l'unité islamique faisait corps avec l'appel à l'unité arabe et à un socialisme arabe dont le contenu, quel qu'il soit, restait fondamentalement laïque. »¹⁴ Son idéologie se résumait en

¹⁰ Pierre-Jean Luizard, *op. cit.*, p.7

¹¹ *Ibid*, p.85

¹² Louis 'Awad, « Histoire de la laïcité en Égypte » *Égypte/Monde arabe*, Première série, 2 | 1990, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1693.html>. Consulté pour la dernière fois le 25 août 2009.

¹³ L'université d'al-Azhar est une institution islamique fondée en 969 après le califat fatimide. Elle représente aujourd'hui le centre de l'islam sunnite.

¹⁴ Louis 'Awad, *loc. cit.*

trois points : égalité, nationalisme et laïcité.¹⁵ Parallèlement à cette mouvance laïque se forma, dès 1928, une nouvelle idéologie en réponse à la suppression du Califat par Atatürk. Les Frères musulmans et d'autres associations incarnant ce courant fondèrent leurs actions politiques sur l'islam. Tout au long de son règne, Nasser réprima durement ces groupes qui représentaient l'opposition la plus importante du régime.

L'arrivée de Sadate au pouvoir concorde avec la montée des groupes islamistes. Depuis le début des années 1970, en effet, l'islam politique est de plus en plus présent sur la scène politique. Ces groupes multiplient leurs actions et s'imposent comme acteurs incontournables du jeu politique. Leur essor coïncide avec la réislamisation de la société égyptienne. Les phénomènes de l'islam politique et de la réislamisation de la société ont eu un impact majeur sur le processus de laïcisation en Égypte. En 1971, le gouvernement égyptien a introduit la Charia¹⁶ dans la Constitution égyptienne d'abord comme source de la législation, puis comme source principale de la législation en 1980.¹⁷ Ainsi, tout porte à croire que l'héritage laïc ait été relégué au domaine de l'histoire.

Ce mémoire s'intéressera donc à la question de la réislamisation de l'État égyptien et à l'impact de l'introduction de la Charia dans la Constitution égyptienne. Quels sont les motifs politiques qui ont poussé le président Sadate à introduire la Charia comme source de la législation d'abord en 1971, puis comme source principale de la législation en 1980? Quelles ont été les répercussions de l'introduction de cet article dans la Constitution sur la laïcisation de l'État égyptien? De façon plus précise et plus détaillée, la première partie du mémoire sera consacrée à la problématique de la laïcité en Islam. Nous clarifierons d'abord le concept de laïcité en présentant ses trois principes fondamentaux. Nous établirons ensuite une distinction entre laïcisation et sécularisation et nous terminerons en faisant l'historique de la laïcité en Égypte depuis Mohammed Ali jusqu'à l'introduction de la Charia comme source principale de la législation dans la Constitution. Dans le deuxième chapitre, nous présenterons les précurseurs de l'islam politique. Nous tenterons de dégager ce qui unit les différents groupes

¹⁵ Jean-Jacques Luthi et Mohamed Anouar Moguira, *L'Égypte en République : la vie quotidienne 1952-2005*, Paris : L'Harmattan, Comprendre le Moyen-Orient, 2006, p. 13

¹⁶ La loi islamique.

¹⁷ Nathalie Bernard-Maugiron et Baudouin Dupret, « Les principes de la sharia sont la source principale de la législation » » *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 2 | 1999, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index992.html>. Consulté pour la dernière fois le 25 août 2009.

à travers leurs pensées. Ultérieurement, nous tenterons de comprendre leur essor à travers la crise du modernisme. Finalement, nous analyserons leur impact sur la réislamisation de l'État égyptien et l'émergence de l'islam officiel. Dans le troisième chapitre, nous examinerons l'évolution de la Constitution égyptienne. Nous situerons le débat sur l'introduction de la Charia dans la Constitution et nous retracerons l'évolution de la jurisprudence de l'article 2. Nous terminerons par analyser l'impact de la Charia sur les principes fondamentaux de la laïcité.

CHAPITRE I

ISLAM ET LAÏCITÉ : DÉBAT ET MISE EN CONTEXTE

Ce n'est que depuis le XX^e siècle que le concept de laïcité est entré en force dans l'histoire arabe. Non pas qu'il n'y figurait pas avant, mais plutôt qu'il restait spécifique au vocabulaire utilisé par les cercles intellectuels. « Ce mot galvaudé a été chargé de toutes sortes d'idées philosophiques et religieuses et est systématiquement employé de manière idéologique, que ce soit pour en faire l'apologie ou pour stigmatiser l'adversaire. »¹⁸ Comme tout concept, celui de laïcité a été interprété de maintes façons et c'est pourquoi il importe de le définir précisément.

Nous débuterons donc ce chapitre en présentant les principes fondamentaux de la laïcité. Dans un deuxième temps, nous évoquerons la problématique de l'introduction de ce concept dans le contexte arabo-musulman et nous replacerons le débat à travers les divers courants de la pensée politique arabe.

¹⁸ Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme : les Arabes à l'heure du choix*, Paris : La Découverte; Le Caire Al-Fikr, 1991, p.13

1.1 LE CONCEPT DE LAÏCITÉ D'UN POINT DE VUE THÉORIQUE

1.1.1 Ses fondements et ses implications

Selon Olivier Roy, la laïcité est présente à trois niveaux ; philosophique, juridique et politique.¹⁹ Au niveau philosophique, la laïcité représente la rationalité. L'individu s'émancipe du religieux et de la pensée métaphysique. L'introduction des Lumières, de l'idée de progrès et de la promotion d'une éthique qui ne soit pas ancrée dans le religieux, mais dans la rationalité, caractérise l'esprit laïc. Au niveau juridique, le droit joue un rôle essentiel dans l'émancipation de la laïcité. La loi règle la place du religieux dans l'espace public. Finalement, au niveau politique, la laïcité représente la volonté de s'émanciper de l'emprise de l'Église sur l'État.

La laïcité désigne aujourd'hui le principe de séparation de la société civile et du religieux dans l'État. Elle ne signifie en aucun cas le rejet du religieux dans la société. Selon Micheline Milot, elle possède trois principes fondamentaux. Autour de ces principes fondamentaux gravite un certain nombre de variables qui peuvent différer d'un pays à l'autre. Ces trois principes sont la séparation, la neutralité et la liberté de conscience et de religion et l'égalité de traitement des citoyens. Par séparation, nous entendons l'indépendance de l'État par rapport aux Églises et l'autonomie des organisations religieuses par rapport au pouvoir politique. L'État ne tire plus sa légitimité de Dieu. « L'ordre politique est libre d'élaborer des normes collectives dans l'intérêt général, sans qu'aucune religion ou conviction particulières domine ou contrôle le pouvoir politique et les institutions publiques. »²⁰ De la même façon, l'État ne peut intervenir dans le dogme même s'il affirme des choses contraires à la loi. « C'est d'ailleurs une constante de la jurisprudence : une femme ne peut pas poursuivre l'Église catholique pour discrimination sexuelle parce qu'elle a été empêchée de suivre des études au séminaire et d'être ordonnée prêtre. »²¹ Certains hommes politiques étaient réticents à séparer l'État de l'Église puisque cela les privait d'un instrument de contrôle. Cette séparation peut s'effectuer de deux façons. D'abord, par la voie légale, c'est-à-dire par

¹⁹ Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, Paris : Hachette, 2005, p.33 et suivantes

²⁰ Micheline Milot, *op. cit.*, p.18

²¹ Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, p.47

l'établissement de lois permettant à l'État de s'affranchir de l'Église. Ensuite, par la séparation graduelle de l'État et de l'Église dans les pratiques politiques. Cette séparation est moins drastique et s'élabore sur une longue période dans l'interprétation du droit plus particulièrement. La neutralité, deuxième principe fondamental de la laïcité, permet à l'État de traiter tous les citoyens également, indépendamment de leur allégeance confessionnelle. Cette neutralité doit également interdire à l'État de juger ce qu'est une croyance acceptable ou son expression juste. « Il a néanmoins le devoir de veiller à préserver l'ordre public et la liberté d'autrui que pourrait compromettre la manifestation de certaines convictions religieuses. »²² Si le gouvernement ne protège pas une minorité contre la force politique d'une majorité, il n'est pas neutre puisqu'il ne corrige pas les inégalités. Ainsi, il ne peut se contenter d'affirmer les libertés religieuses, il doit permettre aux citoyens de vivre concrètement ces libertés. La laïcité permet donc de garantir la liberté de conscience et de religion et l'égalité de traitement des citoyens. La laïcité n'empêche pas une société d'avoir des valeurs fondamentales telles que la démocratie et les droits de l'homme.

Selon Micheline Milot, la laïcité varie d'une société à l'autre.²³ Ces variations ne portent cependant pas sur les trois principes fondamentaux de la laïcité, soit la séparation, la neutralité et la liberté de conscience et de religion et l'égalité de traitement des citoyens. Un pays n'est laïc que s'il respecte ces trois fondements. Les différences se font sur l'interprétation des gouvernements et des citoyens sur la laïcité. Le fait qu'un gouvernement accepte ou non que les élèves portent le voile ou le kirpan dans les écoles ne correspond pas à une pratique plus ou moins laïque, mais à une conception différente de comment doit s'appliquer la laïcité. Par contre, le fait qu'un gouvernement refuse que les élèves portent des signes religieux à l'école est beaucoup plus restrictif des libertés de religion. La laïcité peut donc prendre plusieurs formes. Elle peut être restrictive, radicale ou ouverte. Chaque société laïque pratique une forme de laïcité différente. La typologie que Micheline Milot utilise pour classer ces différentes formes de laïcité ne représente pas nécessairement des descriptions détaillées de réalités sociales, mais s'inspire de certains États ou de certaines époques. Elle distingue cinq types de laïcité : séparatiste, anticléricale, autoritaire, de foi civique et de reconnaissance.

²² Micheline Milot, *op. cit.*, p.19

²³ *Ibid.*, p. 21

La laïcité séparatiste applique plus strictement le principe de séparation entre l'État et la religion. Elle exprime la volonté « [...] à l'effet que la laïcité détermine une séparation inviolable entre les institutions publiques et les symboles religieux ou les signes d'expression religieuse de ceux et celles qui les fréquentent ou y travaillent. »²⁴ Un juge ne peut donc pas porter de signe religieux en exerçant ses fonctions ni même une policière ou un infirmier. Dans ce type de laïcité, une croix ne pourrait figurer dans le parlement et un homme considéré comme apostat n'aurait plus les privilèges d'un musulman, mais garderait ses droits de citoyen.

La laïcité anticléricale ou antireligieuse s'est développée là où les confessions étaient très présentes au niveau politique et social. Ce type de laïcité est plus présent dans les pays majoritairement catholiques vu l'emprise de ces institutions sur le politique et sa discrimination marquante envers les autres confessions. « Dans plusieurs sociétés musulmanes, des groupes sociaux ont aussi tendance à recourir à la logique anticléricale dans leur aspiration à la séparation des pouvoirs, compte tenu de l'influence exercée par des théologiens ou des chefs religieux sur les décideurs politiques. »²⁵ Ce type de laïcité est souvent temporaire. Elle devient beaucoup plus tolérante une fois qu'elle est bien implantée. Toutefois, l'État antireligieux comporte d'importants risques de non-respect de ces droits.

La laïcité autoritaire est emblématique de la laïcisation de la Turquie par Atatürk. Cette laïcisation s'est faite rapidement et de façon brutale. Voyant la religion comme un obstacle majeur à la modernisation du pays, l'État en a pris le contrôle presque total. Aujourd'hui encore, l'État approuve ou non les discours des Imams et l'armée joue un rôle important pour maintenir le système laïc turc. Les trois principes fondamentaux de laïcité sont faibles dans ce type de laïcité.

La laïcité de foi civique place comme valeur fondamentale le principe de liberté de conscience et de religion et l'égalité de traitement des citoyens. « [Cette laïcité] prend forme dans un ensemble de valeurs sociales au fondement de la société politique. »²⁶ Ce type de laïcité peut également bifurquer vers une exigence de foi civique, c'est-à-dire vers une sorte

²⁴ Micheline Milot, *op. cit.*, p.48

²⁵ *Ibid.*, p.51

²⁶ *Ibid.*, p.59

de profession de foi civile qui définirait les normes morales de la société. Ce type de laïcité possède une neutralité faible.

La laïcité de reconnaissance se caractérise par une « reconnaissance de l'autonomie de pensée dont chaque citoyen est considéré porteur. » L'État, selon cette conception de la laïcité, doit veiller à ce que tous les citoyens puissent pratiquer leur religion équitablement pourvu que cette liberté ne brime pas celle des autres. L'État devient l'arbitre des conflits entre les différentes confessions. La laïcité de reconnaissance rencontre tous les fondements de la laïcité et est sans doute la plus exigeante socialement, éthiquement et politiquement.

Pour Jean Baubérot, « il est possible d'étudier différentes laïcités existant sur notre planète en se montrant attentif aux processus historiques de la laïcisation qui les ont constituées, aux fondements philosophiques qui les ont légitimées et à leur réalité sociale actuelle. »²⁷

1.1.2 Distinction entre laïcisation et sécularisation

Les termes de laïcisation et de sécularisation sont souvent confondus principalement parce qu'un seul terme permet de désigner ces deux processus dans la langue anglaise. Les auteurs anglophones font cependant la nuance entre deux types de « secularization ». L'une étant institutionnelle (laïcisation) et l'autre étant culturelle (sécularisation). « La *sécularisation* correspond à une perte progressive de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif orientant les conduites de la vie morale de l'ensemble de la société. »²⁸ Ce processus se réalise dans divers champs d'activité (économique, intellectuel, artistique, etc.) de façon graduelle et souvent sans conflit majeur. Il évolue avec la société. La religion ne devient pas nécessairement désuète. Elle demeure présente, mais de façon beaucoup plus individuelle. La sécularisation favorise l'autonomie des consciences permettant ainsi à chacun de construire sa propre définition de la religion et de ses règles. Les gens se sentent beaucoup plus libres de pratiquer ou non leur religion. « La *laïcisation*, quant à elle, introduit une dissociation entre le politique et la religion dans la régulation globale de la société, notamment en contexte pluraliste. Cette régulation se trouve traduite dans l'univers juridique,

²⁷ *Les laïcités dans le monde*, Paris : PUF, 2009, p.5

²⁸ Micheline Milot, *op. cit.*, p.29

soit dans les Constitutions, soit dans le droit coutumier. »²⁹ La laïcisation garantit le droit de libre conscience et de liberté religieuse de façon légale. L'État joue le rôle d'arbitre neutre entre les différentes confessions. Il ne peut donc y avoir de religion officielle ou nationale reconnue par l'État. La laïcisation est généralement le fruit de débats et de controverses. Elle fait la plupart du temps face à l'opposition du groupe religieux dominant. Ainsi, la laïcisation peut se faire par stades. Il peut y avoir laïcisation du droit matrimonial avant qu'il y ait laïcisation de l'éducation par exemple. Les processus de sécularisation et de laïcisation se complètent généralement, mais ne suivent pas nécessairement la même évolution. Une société peut présenter un haut degré de laïcisation de l'État, mais un degré de sécularisation plus faible ou variable selon les groupes sociaux (Turquie et États-Unis). À l'inverse, des sociétés largement sécularisées (Angleterre et Danemark) peuvent néanmoins maintenir des religions au sein d'une démocratie laïque.

La sécularisation des sociétés est un phénomène relativement récent bien qu'il trouve sa genèse dans les débats philosophiques auxquels les grands théologiens chrétiens ont participé. « [...] il est historiquement lié à l'émergence de la modernité, de la raison critique et aux premières conquêtes de la liberté de penser et de s'associer. »³⁰ Cette émancipation politique, juridique et intellectuelle s'est construite contre l'Église catholique alors associée au conservatisme et à l'absolutisme. Le fait que la laïcité ou le sécularisme ait émergé en Occident, et qu'il ne l'ait pas, dans le monde arabo-musulman, explique-t-il que le christianisme soit plus compatible avec la laïcité que l'islam ?

²⁹ Micheline Milot, *op. cit.*, p.31

³⁰ Abderrahim Lamchichi, *Islam, islamisme et modernité*, Paris : L'Harmattan, 1994, p.48

1.2 DÉBATS ENTOURANT LA QUESTION DE L'ISLAM ET DE LA LAÏCITÉ

1.2.1 L'islam est-il fondamentalement hostile à la laïcité?

La question de l'islam et de la laïcité dans les pays arabo-musulmans pose le problème complexe des rapports entre religion, société et gouvernement. Y a-t-il une particularité de l'islam empêchant une société à forte majorité musulmane d'être laïque? La laïcité est-elle une spécificité occidentale? La littérature sur le sujet se divise en trois principales approches.

La première, qui regroupe les traditionalistes et orientalistes, considère que l'islam est fondamentalement hostile aux principes laïcs. Certains orientalistes modernes³¹ poursuivent la tradition des orientalistes classiques et voient l'islam comme une entité obscurantiste qui n'a jamais admis la séparation du temporel et du spirituel. « La modernisation ne pourrait alors se réaliser, dans les pays musulmans, sans renoncement à un islam qui est, comme l'écrit Cromer, dans sa structure profonde antagoniste avec la modernité. »³² Il n'y aurait pas, en islam, d'équivalent de « mon royaume n'est pas de ce monde » et « rendez à César ce qui revient à César et à Dieu ce qui revient à Dieu ». L'islam présente, selon cette approche, la particularité remarquable dans la grande famille des religions monothéistes à lier étroitement et structurellement problèmes théologiques et problèmes politiques.

Pour caractériser cette conception exceptionnellement « totalitaire » qui serait inhérente à l'islam, certains parlent du lien indéfectible dans cette religion entre les trois « D » : « Dîn » (religion), « Dunyâ » (monde) et « Dawla » (État), pour conclure à « *l'impossible laïcité en islam* » selon l'expression de H. Boularès.³³

Le croyant ne s'identifie qu'à la communauté des croyants et ne reconnaît pas la société politique des citoyens. Les auteurs de cette approche considèrent également que la Charia est

³¹ Voir à ce sujet John Esposito *Islam and politics*, 3rd ed. Syracuse : Syracuse University Press, 1991 et John O. Voll *Islam. Continuity and change in the modern world*, 2nd ed. Syracuse : Syracuse University Press, 1994.

³² Burhan Ghalionun, *Islam et politique : la modernité trahie*, Paris : La Découverte, 1997, p.72 en parlant d'Evelyn Baring, comte Cromer (1841-1971) qui a été nommé conseiller et gouverneur général britannique de l'Égypte de 1883 à 1907. Ses idées sur l'islam sont exposées in *Modern Egypt*, Macmillan, New York, 1908.

³³ Muhamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme. un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Paris : L'Harmattan, 1991, p. 337 en parlant de H. Boularès. *L'islam : la peur et l'espérance*, pp.157 sqq.

incompatible avec les droits de l'homme. En réalité, les orientalistes ou islamologues apportent une caution scientifique aux thèses des islamistes qui les récupèrent. Deux conclusions sont alors possibles : il faut une réforme théologique de l'islam ou l'islam est irréformable et les musulmans sont interdits de modernité.

Les orientalistes procèdent par l'analyse des textes saints. Ils ne prennent pas en considération l'histoire sociopolitique des religions. L'islam est en somme le problème à tous les maux de la civilisation islamique. On ne lui reconnaît aucune compatibilité avec les valeurs modernes. Une des caractéristiques principales de l'analyse des orientalistes modernes est d'ailleurs d'attribuer à l'islam l'incapacité d'accepter la rationalité. Cette affirmation expliquerait, en somme, pourquoi ils considèrent l'islam incompatible avec la modernité. Cette approche est souvent qualifiée d'essentialiste puisque sa principale erreur épistémologique est de voir en l'islam un système de pensée intemporel, fixe et surtout pur. Les auteurs de ce courant ne reconnaissent aucune influence extérieure de la société au dogme.

La seconde approche aborde la problématique de la laïcité en islam d'une tout autre façon. Pour les auteurs³⁴ de ce courant, « [...] l'islam n'a pas besoin de laïcité dans la mesure où il ne s'appuie pas sur une Église, qu'il n'y a pas, dans les sociétés musulmanes, d'institution religieuse séparée de la société et de l'État, qui soit chargée d'entretenir le dogme et les pratiques qui lui sont attachées. »³⁵ Les hommes de religion en islam n'ont pas la même prétention que les hommes de religion chrétienne. Il n'existe pas d'institution religieuse qui exerce une domination réelle sur la politique et la société. Une société à forte majorité musulmane serait donc déjà laïque. Pour Hassan Hanafi, la Charia est un droit positif fondé sur la recherche du bien public. Les principes fondamentaux de la Charia sont en harmonie avec les principes éthiques universels. Ce sont les hommes qui ont le soin d'en modeler son application selon leurs conditions. Pour Hanafi, l'introduction de la laïcité n'est pas nécessaire, elle existe déjà en islam. C'est le sous-développement qui a poussé les islamistes

³⁴ Voir à ce sujet H. Hanafi, « L'islam n'a pas besoin d'une laïcité occidentale », et Muhammad al-Jabri « L'islam n'est pas une église pour qu'on le sépare de l'État », in *Dialogue du Machreq et du Maghreb* (en arabe), Casablanca, 1990. cité dans Abdou Filali-Ansary, *L'islam est-il hostile à la laïcité?* Arles : Sindbad : Actes Sud, 2002, p.104

³⁵ Abdou Filali-Ansary, *op. cit.*, p.103

à figer la Charia. Mohamed Abed Jabri, considère pour sa part que la séparation du spirituel et du temporel s'est réalisée très tôt dans l'islam. L'islam n'a eu aucune influence sur le politique et vice versa tout au long de l'histoire. La laïcité qu'on tente d'imposer aux sociétés musulmanes est étrangère et inadéquate à leur contexte actuel.

Ces auteurs focalisent sur le contexte où a émergé la laïcité occidentale pour la considérer inadaptée au contexte musulman. Ils n'ont pas tort de souligner le contexte dans lequel a émergé la laïcité. Cependant, il faut noter que la laïcité en contexte musulman a aussi reçu des significations nouvelles. « Les historiens du XVII^e et du XVIII^e siècle soulignent en effet l'existence d'importants mouvements d'opinion dans le monde musulman en faveur de changements radicaux dans les rôles que jouent la religion et les traditions dans l'ordre social. »³⁶ L'islam, à défaut de posséder une institution religieuse hiérarchisée, possède des hommes de religion très influents qui sont responsables d'interpréter les textes et de les enseigner. Ils ont une fonction juridique, éducative et religieuse. Donc, même si la laïcité française est liée au contexte dans lequel elle est née et qu'elle ne peut être importée, la transformation fondamentale qu'elle désigne n'est pas moins universelle. Cette transformation est perceptible dans la majorité des sociétés humaines, et ce, sous différentes formes.

La troisième approche considère que la laïcité n'est pas spécifique à la civilisation occidentale et qu'elle est universelle. Certaines valeurs telles que le bien commun, la justice et la liberté sont partagées par l'ensemble des cultures et des civilisations. On retrouve ces valeurs dans la pensée d'Aristote, d'Ibn Rushd, de Saint Thomas et de Maimonide ; donc, respectivement chez les Grecs, les musulmans, les chrétiens et les juifs.³⁷ Ce que cette approche tente de démontrer, c'est que contrairement à ce qui a souvent été soutenu, la pensée islamique avait parfaitement intégré la méthode rationnelle dans différentes disciplines. La civilisation islamique, au même titre que l'occident ou que la civilisation hellénique, a participé et a influencé la formation des valeurs universelles. Cette approche

³⁶ Abdou Filali-Ansary, *op. cit.*, p.106

³⁷ Abderraouf Boulaabi, *Islam et pouvoir: Les finalités de la Charia et la légitimité du pouvoir*, Paris : L'Harmattan, 2005, p.44

considère donc l'islam compatible avec le concept de laïcité et va même plus loin en admettant que les valeurs issues de la laïcité soient universellement partagées.

1.2.2 La laïcité est-elle purement occidentale?

Considérant que la laïcité est un concept apparu en contexte occidental, s'interroger sur son introduction dans une autre aire culturelle, en l'occurrence les pays arabo-musulmans ou plus spécifiquement l'Égypte, renvoie à la question de l'imposition du modèle occidental dominant aux autres cultures. Ce questionnement renvoie inévitablement au débat entre universalisme et relativisme. En adoptant l'approche universaliste et en défendant la raison et le progrès, on risque de s'identifier aux pays dominants, mais en se rattachant au relativisme culturel, on risque au contraire de cautionner des régimes autoritaires et théocrates qui en appellent à des croyances pour mieux maintenir leur pouvoir.

L'approche humaniste semble donc plus appropriée à l'analyse de la problématique qui nous intéresse. Cette approche prend en compte la diversité des cultures, des groupes et des sociétés. Elle permet de fusionner le meilleur des deux approches citées plus haut, soit l'approche universaliste et l'approche relativiste. Elle s'inscrit dans l'universalité des valeurs telles que la laïcité, la démocratie, la liberté, le progrès et la raison tout en préservant l'identité culturelle et les traditions des sociétés.

[L'anthropologie] nous apprend [...] à prendre en considération une double dimension, qui constitue aussi une double face de la modernité : d'une part, la nécessité du regard respectueux de l'autre et du regard critique sur l'entité communautaire ou culturelle à laquelle on appartient; et d'autre part, la dynamique sociétale [...] ainsi que l'inscription de la liberté et de l'autonomie du sujet dans nos préoccupations.³⁸

Ainsi, on ne peut s'en tenir au discours sur la philosophie des Lumières et imposer aux autres cultures le système de développement occidental, mais il faut éviter également de tomber dans le piège du relativisme et d'analyser les spécificités culturelles comme des entités immuables. La présente démarche ne vise donc pas à rendre compte de l'État et de la société égyptienne par l'étude de l'islam et du Coran. Nous tenterons d'éviter de placer l'islam au

³⁸ Abderrahim Lamchichi, *Islam, islamisme et modernité*, p.38

centre de notre analyse comme le font les orientalistes modernes. Nous aborderons la question de la laïcité en islam avec une approche plus humaniste. Notre analyse s'appuiera sur le postulat que la laïcité est compatible avec l'islam et que les causes de son échec en Égypte se trouvent en dehors de celui-ci. L'islam ne représente pas la « [...] clé de tous les secrets du fonctionnement des sociétés musulmanes, de leur histoire, de leur morale, de leur culture, de leur politique, de leur économie et même de leur avenir. »³⁹ Comme l'a souligné Burhan Ghalioun, placer le dogme au centre de notre analyse consisterait « [à sous-estimer] la dialectique de métissage, d'échange et d'influence mutuelle qui fonde les grands bouleversements et se situe à l'origine de toute évolution. »⁴⁰ L'approche orientaliste et l'approche relativiste ont tendance à négliger le contexte sociohistorique d'un phénomène et à donner une trop grande importance aux particularités culturelles, telle que la religion.

Nous proposons donc de rendre compte du phénomène par la pratique concrète et par l'historicité propre des sociétés. Les raisons qui permettraient de croire que l'État égyptien ne soit toujours pas laïc s'expliquent par des circonstances sociopolitiques extérieures au dogme.

Dans le contexte actuel d'intensification des échanges et des flux qui réduisent la planète aux dimensions d'un village dans lequel sont condamnées à cohabiter des populations de cultures et de trajectoires historiques jusqu'ici séparées, la laïcité ne peut plus être pensée, à moins d'en faire une tradition parmi d'autres, comme une spécificité occidentale.⁴¹

1.2.3 Comment aborder l'islam ?

La plupart des auteurs abordent l'islam comme un concept clairement défini, immuable dans le temps, conçu de la même manière et également accessible pour tous. On énonce souvent ce qu'est la position de l'islam sur telle ou telle question comme s'il y avait consensus sur l'ensemble des règles établies dans la Charia et dans le Coran. Ce qu'on oublie souvent de préciser, c'est que l'islam est une religion pratiquée par plus d'un milliard de fidèles. C'est la deuxième en importance dans le monde. Contrairement aux croyances populaires, cette religion ne constitue pas une entité homogène. La diversité de sa pratique, de même que la multiplicité de ses interprétations juridiques et doctrinales, est proportionnelle à la diversité

³⁹ Burhan Ghalioun, *op. cit.*, p.9

⁴⁰ *Ibid.*, p.11

⁴¹ Muhamed-Chérif Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris : Fayard, 2005, p. 305

des cultures qui la pratiquent. L'islam n'a cessé, tout au long de son histoire, d'intégrer les multiples cultures et traditions au contact desquelles il s'est développé. Les contradictions sont fréquentes si bien qu'il est impossible de s'y référer dans l'analyse d'une société. « [...] définir l'islam comme un ensemble de normes fermées et les musulmans comme formant une communauté exclusive de toute autre appartenance, c'est précisément emprunter aux fondamentalistes leur définition de l'islam. »⁴²

Les références telles que le Coran, la Tradition du prophète et l'expérience de Médine posent de sérieux problèmes quant à la nature du texte, et celle des autres références « légales » qui permettent de légitimer un point de vue et son contraire. D'abord, le texte n'est pas toujours analysé de la même façon. Selon Muhamed-Chérif Ferjani, une simple lecture du Coran permet de se rendre compte que beaucoup de choses ne sont ni évidentes ni aussi claires que le laissent croire leurs présentations simplistes.⁴³ Une autre raison, qui milite en faveur de la nécessité de circonscrire les énoncés coraniques, est le caractère évolutif de la religion musulmane. Le Coran n'a pas été donné en une fois, il s'est constitué sur une période de 20 ans.

Les équivoques et le caractère évolutif, et par là historique, de l'énoncé coranique montrent les limites de l'« universalité » des dispositions coraniques et l'absurdité de l'attitude intégriste - partagé par plusieurs islamologues - qui mettent tout sur le même plan et en dehors de l'histoire, les uns pour demander l'application à la lettre de toutes ces dispositions et les autres pour montrer que l'islam est « contre le droit international » - pour reprendre l'expression de B. Étienne - et ne peut pas permettre l'établissement d'un droit positif qui s'inspire des Droits de l'Homme.⁴⁴

La Sunna, tradition constituée par les dits et la conduite du prophète, constitue une autre source principale en matière de religion pour les musulmans. L'une des premières disciplines de la recherche islamique a été l'établissement de recueil des dits du Prophète. Ces recueils ont été établis selon une certaine rigueur méthodologique. Cependant, cela n'a pas empêché les contradictions. En outre, chaque courant est doté de ses recueils confirmant ses thèses et réfutant celles de ses adversaires, ce qui, en effet, laisse peu de place à la certitude. Il serait

⁴² Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, p.75

⁴³ *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Paris : L'Harmattan, 1991, p. 340

⁴⁴ *Ibid.*, p. 344

juste de dire que telle école de pensée, ou que tel théologien adoptait telle position à une certaine époque, mais totalement faux d'affirmer la position de l'islam.

Il semble également important, à ce stade, de distinguer l'islam de l'Islam. Cette confusion répandue entre ces deux termes équivaut à amalgamer christianisme et chrétienté. L'un renvoie au dogme, l'autre à l'histoire. Ainsi, lorsque nous parlons d'islam, nous faisons référence au dogme alors que lorsque nous parlons d'Islam, nous faisons référence à l'histoire des sociétés ayant l'islam comme religion. Le fait d'utiliser le même mot pour désigner deux concepts très différents porte à confusion. Cette confusion amène parfois certains auteurs à réunir un système religieux et un processus historique.

1.3 LA PENSÉE POLITIQUE ARABE ET L'HISTOIRE DE LA LAÏCITÉ EN ÉGYPTÉ

La civilisation islamique s'est grandement affaiblie au début du XVI^e siècle, tant au point de vue intellectuel qu'au point de vue économique et politique. Les causes de son déclin sont multiples et intimement liées à l'éveil de l'Occident. La principale base économique de la civilisation arabo-musulmane était la position dominante de son Empire dans le commerce international durant tout le Moyen-âge européen. Les découvertes maritimes de l'Occident ont donc porté un coup dur à la position favorable des Arabes. Les Européens pouvaient désormais se passer des comptoirs arabes pour se ravitailler directement aux sources. « Une évolution *corrélative* consacre le déclin des sociétés arabo-islamiques à mesure que s'affirme l'essor du commerce et de l'économie européens. »⁴⁵ La situation de faiblesse économique dans laquelle se trouvait le monde arabe facilita donc le contrôle de la région par les puissances européennes coloniales quelques siècles plus tard. C'est d'abord avec l'expédition de Napoléon Bonaparte entre 1798 et 1801 que l'Égypte et les sociétés arabo-musulmanes ont pris conscience de leur « retard »⁴⁶ vis-à-vis des sociétés occidentales. Conséquemment, le débat politique, intellectuel et religieux qu'a déclenché cette prise de conscience s'est articulé en termes de « réforme ».

En effet, la civilisation islamique était vouée, depuis plusieurs siècles, à une période d'immobilisme et de « désintellectualisation » pour reprendre l'expression d'Hichem Djait⁴⁷.

À l'islam classique, savant et juridique, ouvert à l'*Ijtihād*, voire à la philosophie grecque et à la raison spéculative s'était progressivement substitués d'un côté l'islam officiel des '*Ulamâ* et des '*Fuqahâ*', cantonnés dans la clôture dogmatique, et de l'autre un islam populaire très dense, mais mythique, attaché à des rites et sans lien vivant avec le passé ni projet d'avenir.⁴⁸

⁴⁵ Mohammed Arkoun, *La pensée arabe*, Paris : PUF, 2003, p.88

⁴⁶ « Nous parlons de retard simplement parce que nous partons du principe que toute culture est l'expression d'une société, elle-même définie par sa base matérielle, et aussi d'une constatation de fait qui est le phénomène de colonisation. Celle-ci, considérée comme le symbole de l'échec de la civilisation dominée [...] » ; cité dans Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes : traditionalisme ou historicisme ?*, Paris : Maspero, 1974, p.8

⁴⁷ Hichem, Djait, *La crise de la culture islamique*, Paris : Fayard, 2004

⁴⁸ Abderrahim Lamchichi, *Islam, islamisme et modernité*, p.21-22

L'un des premiers mouvements animés par une volonté de renaissance islamique est le wahhabisme⁴⁹. À l'époque, ce mouvement faisait la condamnation de l'usage de la raison comme innovation et préconisait un État musulman fonctionnant uniquement sur les principes de la Charia. À la même époque, Mohammad Ali (1769-1849), envoyé par les Turcs pour combattre Napoléon, devint maître d'Égypte. Le wahhabisme et le projet de Mohammed Ali étaient contraires. Ali voulait moderniser par l'adoption du progrès de la science et de la technique, alors que le wahhabisme préconisait un retour aux sources de l'islam. Au fil des décennies, ce désir de renaissance des sociétés arabo-musulmanes prendra différentes formes, mais aura au fond comme but commun de « [...] renouer avec leur grandeur passée et [de] reconquérir leur autonomie mise à mal par l'intrusion occidentale. »⁵⁰

1.3.1 La modernisation de Mohammed Ali et d'Ismail

Dès son arrivée, c'est par l'adoption d'une approche moderniste que Mohammed Ali procéda à une opération de modernisation de l'État égyptien. Il transforma d'abord le système politique et social en centralisant l'administration. Il créa une assemblée et élaborait un système représentatif. Sur le plan juridique, il remplaça le droit divin par le droit positif. Seul le statut personnel des individus (mariage, divorce et héritage) ne subit pas ces bouleversements et demeura soumis à la législation religieuse. Sur le plan économique, il développa l'irrigation, les cultures industrielles (coton, canne à sucre) et les industries (notamment de textiles). Sur le plan militaire, il entreprit de moderniser son armée pour conquérir l'Arabie (1812-1819). Son but était d'unifier et de moderniser l'Orient arabe pour en faire une puissance capable de faire face à l'Occident. « Sa marche sur Istanbul n'a pu être arrêtée que par l'intervention des grandes puissances. »⁵¹ Les Britanniques le contraignirent de restituer la Syrie, la Palestine et le Hijaz à l'Empire ottoman.

Le projet d'Ali ne faisait pas l'unanimité, de nombreux documents témoignent du combat difficile que ces changements entraînaient. L'introduction de l'étude de la littérature profane,

⁴⁹ Le wahhabisme a été créé par le Sheikh Mohammed Ibn Abd al-Wahhab (1703-1787) dans un contexte marqué par la décadence de l'Empire ottoman. Il fut à l'origine de l'édification de l'Arabie Saoudite.

⁵⁰ Alain Roussillon, *La pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux*, Paris : Téraèdre, 2005, p.12

⁵¹ Muhamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, p.153

de la poésie arabe, de la philosophie, de l'histoire et de la géographie dans les programmes d'al-Azhar de même que l'impression du Coran suscitèrent la controverse et firent face à de sérieuses oppositions de la part des oulémas. Mais malgré les inquiétudes qu'elles générèrent, les valeurs de la modernité furent adoptées. On considère même que la laïcité de l'enseignement est acquise sous Mohammed Ali.⁵² En effet, celui-ci avait envoyé plusieurs étudiants en Europe dans le but d'apprendre les sciences et les technologies occidentales. Ces étudiants ramenèrent avec eux, la connaissance, mais surtout l'essentiel des valeurs modernes nécessaires à l'établissement d'écoles « laïques ». Selon Anouar Abdel-Malek, « la renaissance, au sens littéral du terme, de l'Égypte moderne [...], apparaît avec le Japon, comme l'exemple le plus vigoureux et le plus frappant de la poussée de progrès et de modernité dans le monde non-européen au cours de la période moderne [...] ».⁵³

La période post Mohammed Ali, à partir de 1840, est marquée par un reflux notable des valeurs modernes en Égypte. Le successeur d'Ali et de son fils Ibrahim, Abbas I^{er} (1849-1853), rejette ouvertement tout ce qui provient de l'Occident et ne cache pas son hostilité envers le sultan ottoman et sa politique laïciste (les Tanzimats). Cette période est marquée par un bref retour du religieux. Les principes et les réalisations modernes sont remplacés au profit des traditions. « Il fait démonter les fabriques et chantiers navals de son prédécesseur, ordonne la fermeture de ses écoles et journaux, disperse ses professeurs, écrivains et traducteurs, déporte ses magistrats au Soudan. »⁵⁴ Saïd Pacha (1853-1863), successeur d'Abbas I^{er}, tentera de ralentir les changements antimodernistes enclenchés par ce dernier, mais sans réel succès. Il faudra attendre l'arrivée d'Ismail (1863-1879) avant que le dessein d'Ali puisse s'accomplir.

Ismail, tout comme Ali, veut occidentaliser l'Égypte et y construire l'État moderne laïc. Il revendique l'instauration d'un pouvoir national, il tente de proclamer l'indépendance de l'Égypte, il adopte le code de Napoléon comme base de la législation officielle et proclame l'arabe langue officielle de l'Égypte à la place du turc en 1873. C'est également sous Ismail

⁵² Louis 'Awad, « Histoire de la laïcité en Égypte » *Égypte/Monde arabe*, Première série, 2 | 1990, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1693.html>. Consulté pour la dernière fois le 25 août 2009.

⁵³ *Idéologie et renaissance nationale : L'Égypte moderne*, Paris : Anthropos, 1969, p.13

⁵⁴ Louis 'Awad, *loc. cit.*

que l'éducation prend une expansion sans précédent. On passe de 185 écoles sous Saïd, à 4817 sous Ismail. L'adoption de l'imprimerie fait aussi passer la presse de deux journaux (un en français et l'autre en arabe) sous Ali à trente journaux sous Ismail. On lui attribue également l'enseignement ouvert aux femmes et la protection et la promotion des Arts et Lettres et du théâtre. Selon Louis 'Awad, la sécularisation du droit égyptien fut pleinement accomplie quand Ismail adopta le code de Napoléon comme base du système judiciaire officiel égyptien.⁵⁵

Tout au long du XIX^e siècle, les tribunaux *shafi* des cadis ont vu leurs compétences continuellement diminuer, parallèlement à l'introduction des tribunaux d'inspiration européenne. La création des tribunaux nationaux en 1883 et la loi sur l'organisation judiciaire de 1897 leur laissèrent seulement le statut personnel (mariage, divorce, filiation, droit de garde des enfants, succession) et le domaine des *waqf*. Tous les autres domaines juridiques furent successivement confiés à la compétence de tribunaux séculiers, dirigés dans leur travail par de nouveaux codes inspirés par des lois françaises. Les codes appliqués par les tribunaux mixtes et par les tribunaux nationaux ont divergé en quelques points.⁵⁶

Le courant moderniste, dominant au XIX^e siècle, est également celui d'Atatürk qui voit en la modernité, l'occident et rien d'autre. C'est d'ailleurs davantage un courant d'occidentalisation que de modernisation. Taha Hussein, grande figure de la pensée arabe contemporaine et du courant moderniste, considère que « [...] l'Égypte était une partie de l'Europe en tout ce qui concerne la vie spirituelle et culturelle dans toutes les branches et tous les genres. »⁵⁷ Il estime que les Égyptiens doivent effacer tout ce qui leur laisse croire qu'ils proviennent d'un autre terreau que celui de l'Europe. La modernité est présentée comme une coupure avec l'arabité au profit d'une occidentalisation. Le projet moderne veut réformer la société par la science, en empruntant des modes de pensée et d'action étrangers pour accélérer le cours de l'histoire et moderniser à marche forcée les sociétés arabomusulmanes. Les modernistes ont été formés dans les nouvelles institutions et ont côtoyé,

⁵⁵ « Histoire de la laïcité en Égypte » *Égypte/Monde arabe*, Première série, 2 | 1990, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1693.html>. Consulté le 26 octobre 2008.

⁵⁶ Jörn Thielmann, « La jurisprudence égyptienne sur la requête en *hisba* », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | 1998, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1499.html>. Consulté pour la dernière fois le 25 août 2009.

⁵⁷ Taha Hussein, *Moustaqbal al thaqa'fa Fi Miqr*, édition Cairote, s.d. p.26 ; cité dans Muhamed-Chérif, Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, p.172

pour la plupart, les sphères du pouvoir colonial. « L'essentiel de la légitimité dont ils peuvent se prévaloir engage leur capacité d'intermédiation entre leur société et la « modernité » occidentale, capacité qui résulte de leur « imprégnation » par divers courants de pensée occidentale, notamment le positivisme et le romantisme, plus tard, le socialisme. »⁵⁸

1.3.2 Le réformisme

Parallèlement au courant moderniste se forme le courant réformiste. La vie culturelle au lendemain des conquêtes coloniales, et jusqu'à la Première Guerre mondiale était dominée par un consensus sur la synthèse possible entre l'islam et la culture occidentale. Ce courant promouvait une réforme du monde arabe en conformité avec les valeurs musulmanes. Selon les réformistes, l'islam était conforme au progrès scientifique et aux acquis de la modernité. Tout ce que la raison humaine avait découvert était dans le Coran. Pour eux, même les principes politiques et les institutions modernes découlaient de l'islam. Le réformisme avait pour objectif de prendre à la civilisation occidentale les outils nécessaires pour lui faire face sans pour autant mettre de côté les valeurs de la civilisation islamique.

Mohammad Abdhuh (1849-1905) disciple d'al Afghani⁵⁹, est le représentant de ce courant. Il donna aux réformes de Mohammed Ali, leur légitimation religieuse et idéologique. C'est à cette époque que Kacem Amin publia *L'islam et la libération de la femme* en 1898, livre dans lequel il considère l'islam favorable à l'affranchissement de la femme. Certains penseurs mettent en lumière la raison dans l'héritage islamique notamment à travers l'école des Mu'tazilites⁶⁰. « Des penseurs, comme Farah Antoun (1874-1922) auteur en 1903 d'*Averroès et sa philosophie*, ou bien encore Shibly Shumayl (1853-1917) entreprirent une critique du phénomène religieux et une approche du politique et de la société en mettant en avant les concepts de modernité, sécularisme et de rationalisme. »⁶¹ Le religieux Ali Abderraziq (1888-

⁵⁸ Alain Roussillon, *op. cit.*, p.14

⁵⁹ Intellectuel réformiste musulman (1838-1897).

⁶⁰ "Subsequent to the times of the Companions of the Prophet of Islam, the Mu'tazilah creed made its appearance. It had its inception nearly two centuries after the migration (Hijrah) of the Holy Prophet to Madinah. The Mu'tazilites were thorough going rationalists (sic). They believed that the arbiter of whatever is revealed has to be theoretical reason." dans le site Internet Islamic Philosophy Online. Consulté pour la dernière fois le 25 août 2009. <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/13.htm>

⁶¹ Abderrahim Lamchichi, *Islam, islamisme et modernité*, p.23

1966), avec son ouvrage *L'islam et les fondements du pouvoir*, représente également cette mouvance.

Après l'affrontement entre le wahhabisme et le modernisme de Mohammad Ali qui avait dominé le XIX^e siècle, c'est la coexistence pacifique entre réformistes religieux et modernistes naissant laïcs. Les réformistes religieux avaient besoin des modernistes pour contrer les positions des juristes théologiens conservateurs et les modernistes avaient besoin des théologiens réformistes pour légitimer religieusement leur projet et leur action politique aux yeux de populations dominées par des siècles d'autorité religieuse. Cette alliance a permis d'éteindre le débat entre anciens et modernes en Égypte.

1.3.3 La radicalisation du traditionalisme et l'émergence des groupes islamistes

La scène politique arabe change considérablement à la fin de la Première Guerre mondiale. Les trahisons coloniales sont plus que jamais monnaie courante, Atatürk met fin à l'institution du Califat⁶², tournant ainsi le dos au monde arabe et aux musulmans pour entreprendre une modernisation musclée et on promet un foyer national juif en Palestine. La suppression du Califat en 1924 eut un impact direct sur l'ensemble de la communauté musulmane. Le concordisme⁶³ qui a marqué l'étape précédente, dominée par la pensée réformiste, a été remplacé par une confrontation, plus musclée qu'intellectuelle, entre deux courants principaux : un traditionalisme radicalisé se rapprochant de l'intégrisme et un modernisme de moins en moins influent.

Après la Première Guerre, on note une radicalisation des thèses wahhabites. Vaincue par Mohammed Ali au XIX^e siècle, cette doctrine n'a pourtant pas disparu. Elle inspire l'association des Frères musulmans⁶⁴ née, entre autres, en 1928 en réponse à la disparition du Califat. Au plan doctrinal, les deux mouvements s'inspirent de la tradition littéraliste d'Ibn Taymiyya et d'Ibn Hanbal qui prônait la limitation de l'usage de la raison à l'interprétation stricte et littérale du Coran et de la Sunna. Ils revendiquent l'application de la Charia dans les termes les plus stricts. Ces deux mouvements s'inspirent également du salafisme qui donna

⁶² Souverain musulman, investi du pouvoir spirituel et temporel.

⁶³ Exégèse religieuse tendant à faire concorder les Textes saints et les connaissances scientifiques.

⁶⁴ Organisation fondée par Hassan Al-Banna plaçant le dogme de l'islam au cœur de ses revendications politiques.

une saveur plus conservatrice au courant réformiste après la Première Guerre mondiale. Cette tendance du réformisme était plus hostile aux courants modernistes. Elle s'est développée vers 1880 et croyait à l'origine en la rénovation de l'héritage culturel et religieux. Al Afghani, figure marquante du réformisme salafite⁶⁵, considérait que les causes du retard des sociétés arabo-musulmanes se trouvaient dans l'obscurantisme des milieux conservateurs et religieux. Rashid Rida, et à sa suite les Frères musulmans, se réclama d'al-Afghani. Selon plusieurs auteurs, le réformisme salafite représenterait un legs idéologique majeur pour les islamistes à l'heure actuelle.⁶⁶ « L'appel à une « purification » de l'islam par le retour à la pratique dépouillée des pieux anciens (*Salaf*) et à la préservation sans faille du sentiment religieux, en constituent deux exemples éclatants qui ont mené à ce que, chez les islamistes, le politique et le culturel ne s'émancipent guère du religieux. »⁶⁷ Certains thèmes, attribués au salafisme, seront développés par les islamistes, notamment les agressions extérieures et le despotisme des gouvernements responsables de la décadence de l'islam. La lutte des islamistes contre toute forme de religiosité populaire (le maraboutisme, par exemple) considérée comme des superstitions, serait également attribuable au salafisme.

1.3.4 Le nationalisme de Nasser

Au début du XX^e siècle, des courants modernistes à tendance nationaliste apparaissent dans la presse, donnant ensuite place aux partis libéraux. *La renaissance de la Nation arabe*, écrit par Najib al'Azuri et publié à Paris en 1905, est considérée comme le précurseur des mouvements nationalistes arabes. Contrairement au mouvement réformiste, le courant nationaliste était fondé sur la citoyenneté, indépendamment de l'appartenance religieuse.

⁶⁵ « Le salafisme plonge ses racines dans la renaissance de l'islam qu'impulsent, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, des penseurs comme Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani, Mohammed Abdouh et Rachid Rida. Ceux-ci appelaient à un retour aux pratiques de Mahomet et de la première génération (*salaf*, en arabe, signifie « ancêtre »). Selon eux, les musulmans avaient permis à l'Occident de monopoliser des principes appartenant au véritable islam : d'où leur retard et leur faiblesse. À leurs yeux, l'islam relève non seulement du spirituel, mais aussi du social et du politique. » Wendy Kristiansen, « Enquête sur l'implantation d'Al-Qaida au Liban : Qu'est-ce que le salafisme ? » *Le Monde Diplomatique*, février 2008, [En ligne], <http://www.monde-diplomatique.fr/2008/02/KRISTIANSEN/15574>, Consulté pour la dernière fois le 25 août 2009.

⁶⁶ Voir à ce sujet Louis Gardet, *L'islam, religion et communauté*, Desclée de Brouwer, 1967, p.319 et suivantes, Ali Ménard, *L'islam contemporain*, PUF, 1984, p.19 et suivantes, Henri Laoust, *Les Schismes dans l'islam*, Payot, 1965, p.339 et suivantes.

⁶⁷ Abderrahim Lamchichi, *Islam, islamisme et modernité*, p.24

La montée du nationalisme turc et la persécution qui en résulta pour les mouvements nationalistes indépendantistes à l'égard de l'Empire ottoman a renforcé, particulièrement au Moyen Orient, cette tendance à fonder l'action politique sur la citoyenneté indépendamment de l'appartenance confessionnelle.⁶⁸

C'est vers les années 1940 que le nationalisme va réellement naître dans le monde arabo-musulman. En Égypte, à partir de 1944, se forme au sein de l'armée égyptienne, une organisation secrète qui deviendra plus tard l'association des Officiers Libres. Nasser est à la tête de cette organisation. En juillet 1952, les Officiers Libres font un coup d'État et déclarent l'indépendance de l'Égypte face à l'Empire britannique, mettant ainsi fin à la monarchie. L'idéologie au centre de l'action politique des Officiers Libres était le socialisme, le nationalisme arabe et la laïcité. Nasser fondait l'identité égyptienne sur la nation arabe et non sur la religion musulmane. Il compléta la laïcisation du droit entreprise par ses prédécesseurs. « La loi n° 462 de 1955 a aboli, à compter du 1^{er} janvier 1956, les tribunaux religieux et les assemblées communautaires (*majlis millî*) des juifs et des chrétiens. Les affaires pendantes devant ces juridictions ont été renvoyées devant les tribunaux nationaux. »⁶⁹ La religion était absente de l'action politique des Officiers libres et était pour la majorité des militants, des principes de conduite généraux et non des prescriptions détaillées. C'est pourquoi Nasser et de nombreux officiers révolutionnaires refusèrent, pendant les 18 ans où Nasser fut au pouvoir, d'être dominés par les hommes de religion traditionnels ou les Frères musulmans. Le concept de laïcité, dans le nationalisme arabe, jouait le rôle de religion civile. « [Il venait] légitimer la nation, promue base essentielle de la souveraineté, et l'État-nation qui était l'émanation politique. »⁷⁰

C'est pour contrer les attaques de la droite religieuse que Nasser s'est réfugié dans les alliances plus ou moins justifiées avec la gauche. Après la conférence de Bandoeng qui réunit 29 pays du Tiers-monde en 1955, il se retrouva à la tête des Non Alignés avec Nehru et Tito et quand la Syrie quitta, en septembre 1961, la République Arabe Unie, il s'est vu contraint

⁶⁸ Muhamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, p.162

⁶⁹ Jörn Thielmann, « La jurisprudence égyptienne sur la requête en *hisba* », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | 1998, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1499.html>. Consulté le 03 octobre 2008.

⁷⁰ Pierre-Jean Luizard, *op. cit.*, p.110

de se tourner vers le bloc de l'Est. Pour Nasser, l'unité islamique était moins importante que l'unité arabe qui était bel et bien laïque. Tout au long de son règne, Nasser réprima durement les groupes islamistes. Les grands procès contre les Frères eurent lieu sur la base d'une tentative d'attentat peut-être arrangée, en tout cas isolée, en octobre 1954, et d'un projet de complot, très probablement inventé par les services de renseignement de l'armée, en 1965. Sous Nasser, les Frères musulmans ont été chassés, torturés, arrêtés et emprisonnés. Les deux grandes vagues de répression se sont faites entre 1954-1957 et 1965-1967.⁷¹

La défaite de 1967⁷² fut un événement clé dans la montée des groupes islamistes en Égypte. Elle a préparé le terrain à la diffusion des idées théocratiques dans le pays. Les Égyptiens ont cherché un réconfort contre le désespoir national et individuel en se réfugiant dans la religion ou simplement en fuyant vers d'autres contrées. Les artisans de la modernisation étaient et restent essentiellement les structures autoritaires et hiérarchisées de l'armée. Nasser, tout comme ses prédécesseurs, a imposé ses projets de modernisation à la population.

La confusion de la modernité avec les modèles qui jouent un rôle d'agression vis à vis des pays arabes a condamné le nationalisme, revendiqué par les « modernistes » arabes, à des inconséquences, des limites et des contradictions qui les ont rendus vulnérables vis à vis des puissances étrangères comme vis à vis des courants traditionalistes islamiques.⁷³

Les modernistes ont alors justifié leur action et idéologie par l'islam et la tradition dans le but de répondre à leur critique. Les nationalistes ont fait de plus en plus référence au dogme islamique, ce qui limita et compromit leurs prétentions laïques. L'islam est devenu une des caractéristiques principales de l'identité arabe. Même les partis communistes sont entrés dans la vague en participant ici et là à des cérémonies religieuses.

⁷¹ Claire Brière et Olivier Carré, *Islam : guerre à l'occident ?*, Paris : Autrement, 1983, p. 149

⁷² Le 5 juin 1967, Israël attaque l'Égypte. À la suite d'une guerre de six jours, Israël occupe le Sinaï, le Golan, la Cisjordanie, Gaza et Jérusalem-Est.

⁷³ Muhamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, p.182

1.3.5 Les compromissions traditionalistes de Sadate

Pour sortir de l'impasse moderniste et pour compenser la perte de légitimité du gouvernement, Anouar El Sadate, a dû recourir à la négation du Nassérisme dès son accession au pouvoir. Il entreprit d'instaurer la paix, de couper les liens avec la Russie, de combattre les gauchistes qui résistaient au changement et soutenaient la présence soviétique, de procéder à une réelle libéralisation de l'économie en revenant à la liberté du commerce.

Pour cela, Sadate a appelé au retour des valeurs traditionnelles et courtisé les associations fondamentalistes et les organisations théocratiques pendant toute la durée de son leadership, canalisant leur violence et leur propagande pour réduire au silence non seulement communistes, socialistes et nassériens mais aussi démocrates libéraux.⁷⁴

Cette initiative se tourna malgré tout contre lui. Les groupes islamistes et les théocrates ont profité de la liberté qui leur était donnée et sont devenus peu à peu une force politique concurrente en raison de leur base populaire grandissante. La conjoncture politique internationale a également joué un rôle important dans le développement du traditionalisme, de l'islamisme et des groupes islamistes. Le contexte de la guerre froide a favorisé les groupes religieux au Proche-Orient soutenu par les intérêts étrangers qui voyaient en ces groupes, la solution pour faire face aux courants d'inspiration marxiste. Après 1977, notamment après la révolution khomeyniste, les groupes islamistes égyptiens disposaient d'une force suffisante pour menacer le chef de l'État et tenter de s'emparer du pouvoir. Ayant voulu neutraliser les forces politiques de gauche en accordant une liberté politique aux groupes islamistes, Sadate est devenu lui-même la cible de ces groupes. Les accords de paix du Camp David⁷⁵ lui valurent d'être assassiné le 6 septembre 1981.

⁷⁴ Louis 'Awad, « Histoire de la laïcité en Égypte » *Égypte/Monde arabe*, Première série, 2 | 1990, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1693.html>. Consulté pour la dernière fois le 27 août 2009.

⁷⁵ Signature du premier traité de paix entre Israël et un pays arabe (l'Égypte) sous la médiation des États-Unis.

CHAPITRE II

L'ÉMERGENCE DES GROUPES ISLAMISTES ET LA CRISE DU MODERNISME

L'Égypte compte plus de 73 millions d'habitants⁷⁶ représentant environ le quart de la population arabe mondiale. La richesse de son histoire et l'importance de son armée et de sa situation géostratégique en font un leader régional au Moyen-Orient.⁷⁷ Comme la plupart des pays en voie de développement, ce pays souffre d'une importante explosion démographique et d'une concentration élevée de la population dans les zones urbaines⁷⁸. Hosni Moubarak, président de la République Arabe d'Égypte, gouverne le pays depuis 1981. On dénote, en Égypte, un déficit démocratique important et la liberté d'expression et le respect des droits de la personne y sont faibles. En effet, depuis l'assassinat d'Anouar el-Sadate, la loi sur l'état d'urgence est toujours en vigueur donnant ainsi le droit au gouvernement et à tout représentant de l'ordre d'arrêter une personne sans motif valable. « Le Conseil national pour les droits de l'Homme a récemment appelé à la fin de l'état d'urgence et à l'ouverture politique, mais les dirigeants prônent la stabilité et le changement « étape par étape » pour éviter d'ouvrir la voie aux partis extrémistes. »⁷⁹ L'islamisme est très présent en Égypte et est l'un des plus anciens du monde arabe. C'est dans ce pays que la Confrérie des Frères musulmans, considérée comme le tronc commun de tous les mouvements islamistes égyptiens et arabes, est née.

Comme nous l'avons relaté dans le chapitre précédent, les groupes islamistes, en Égypte, sont de plus en plus présents et influents. Ils gagnent la sympathie de la population et multiplient leurs actions depuis la fin des années 1970, si bien que l'on parle de plus en plus de

⁷⁶ Site Internet de l'OCDE. Consulté pour la dernière fois le 27 août 2009.

<http://www.oecd.org/dataoecd/21/3/34884057.pdf>.

⁷⁷ Abderrahim Lamchichi, *Géopolitique de l'islamisme*, Paris : L'Harmattan, 2001, p.65

⁷⁸ Seulement 10% du territoire est habité.

⁷⁹ Site Internet de l'OCDE. Consulté pour la dernière fois le 27 août 2009.

<http://www.oecd.org/dataoecd/21/3/34884057.pdf>.

réislamisation de la société et de l'État égyptien. Le retour du religieux est présent non seulement sur la scène politique, mais également dans la majorité des sphères de la société égyptienne. Cette réislamisation se « [...] traduit par une plus grande visibilité de l'Islam fondamentaliste dans les pratiques sociales (vêtements, port de la barbe, voile ou fichu pour les femmes) et une plus grande extériorisation de la pratique religieuse, qui se manifeste par la multiplication de mosquées de quartiers non contrôlées par l'État. »⁸⁰ L'émergence des groupes islamistes s'est également accompagnée d'une multitude d'actions dites « terroristes ».⁸¹

Dans ce chapitre, nous tenterons de comprendre les causes sociopolitiques de la réislamisation de l'État égyptien. Pour ce faire, nous analyserons la montée des groupes islamistes en Égypte à travers la crise du modernisme et de l'État arabe post-indépendant. Nous retracerons dans un premier temps l'histoire des Frères musulmans et nous présenterons ses principaux idéologues et penseurs. Dans un deuxième temps, nous développerons sur la crise de légitimité de l'État égyptien en observant la réislamisation de l'État et la formation de l'islam officiel. Nous tenterons d'évaluer l'impact de la montée des groupes islamistes sur le processus de laïcisation en Égypte.

⁸⁰ Sabine Lavorel, *Les constitutions arabes et l'islam : les enjeux du pluralisme juridique*, Sainte-Foy Que. : Presses de l'Université du Québec, 2005, p.76

⁸¹ Nous faisons notamment référence à l'assassinat de Sadate, aux attaques de Louxor, Sharm el-Sheik, Dahab et Khan Khalili et aux actions dirigées contre la minorité confessionnelle copte.

2.1 L'ÉMERGENCE DES GROUPES ISLAMISTES EN ÉGYPTES

2.1.1 Les penseurs de l'islam politique

C'est avec les Frères musulmans que débute l'histoire de l'islamisme en Égypte. Fondée en 1928 par Hassan al-Banna, cette confrérie est sans doute la plus influente du monde arabe. Elle est née en réaction à la colonisation européenne et à la suppression du Califat par Atatürk. Les figures emblématiques de l'organisation furent d'une part Hassan al-Banna (1906-1949), fondateur, et d'autre part Sayyed Qotb (1906-1966), idéologue et doctrinaire. « L'essentiel de la production intellectuelle des islamistes reprend les thèmes exposés par ces pères fondateurs, même si les penseurs chi'ites [...] ont développé une vision plus proprement chi'ite. »⁸²

Hassan al-Banna était professeur et fils de 'alim (docteur de la foi). Il a reçu son enseignement dans un institut théologique fondé à l'initiative des mouvements réformistes égyptiens.

À ses yeux, seule est juste une « société musulmane » fondée sur la *Sharî'a* (législation islamique) et sur le principe : « *Promouvoir le bien et condamner le mal* » ; seul est légitime, à ses yeux, un « État islamique », dirigé par les plus compétents des fidèles, à savoir les *'Ulamâs* et fondé sur la Loi divine et la justice sociale [...].⁸³

Hassan al-Banna rejette la division étatique du monde musulman. Il souhaite réunir la communauté musulmane sous un seul et même gouvernement inspiré du prophète et de la révélation. Banna a établi les bases de l'idéologie des Frères musulmans, mais c'est Sayyed Qotb qui est le véritable précurseur du mouvement et de la pensée islamiste. Tout comme Banna, Qotb a fait ses études à l'Institut des Sciences religieuses. Il menait une carrière de professeur et entamait des travaux littéraires et journalistiques parallèlement. Il s'impliquait également dans la formation politique al Wafd. En 1945, il quitta ce parti et publia plusieurs articles dans lesquels il considérait la société égyptienne comme impie. En 1948, il se rendit aux États-Unis. Les deux années qu'il passa en Amérique lui firent prendre conscience de ses

⁸² Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*. Paris : Hachette, 2001, p.38

⁸³ Abderrahim Lamchichi, *Géopolitique de l'islamisme*, p.68

convictions islamistes et radicalisèrent son antiaméricanisme. C'est alors qu'il rejoignit la confrérie des Frères musulmans dont il devint l'idéologue le plus influent. « [...] victime, fin 1954, de la répression menée par le pouvoir de Nasser, il passera plus de neuf ans dans la bagnie de Toura avant d'être finalement pendu en 1966. »⁸⁴

L'association des Frères musulmans est à la base d'une nouvelle structure de mouvement politico-religieux dans le monde musulman. Sa structure combine à la fois tradition et parti politique moderne. « Il s'agit donc à la fois d'une sorte de confrérie religieuse soucieuse du perfectionnement moral de ses membres, d'un parti politique et d'un mouvement social. »⁸⁵ Fondant l'identité sur l'appartenance religieuse d'abord, les Frères musulmans prônent la substitution de l'Umma islamique à la nation. C'est en poursuivant cet objectif que la confrérie s'est internationalisée ; influençant, ainsi, un grand nombre de groupes religieux musulmans. L'organisation est passée de quelques centaines de membres à ses débuts à un million en Égypte et un demi-million hors d'Égypte (Syrie, Palestine et Transjordanie) en 1946.⁸⁶

Les groupes islamistes tiennent un discours très similaire sur plusieurs thèmes. La plupart s'inspirent de Sayyed Qotb et de l'idéologie « Jihadiste », c'est-à-dire l'idée selon laquelle la société contemporaine est retournée à l'état d'ignorance de la période préislamique. Ils considèrent alors la société comme « infidèle ». Les islamistes croient qu'il faut rompre avec cette société de manière personnelle d'abord pour ensuite la reconquérir. C'est Sayyed Qotb qui développa ce concept jusqu'à ses conséquences extrêmes : la nécessité impérative du Jihad, c'est-à-dire la guerre sainte. Le concept de Jihad est central dans leur idéologie puisqu'il justifie l'utilisation de la violence comme mode d'action contre le gouvernement et la société « infidèle ».

Le but ultime des groupes islamistes est d'établir un État islamique qui applique la Charia dans sa forme la plus littérale. L'introduction de la Charia dans la Constitution n'est pas suffisante. Pour que le pouvoir puisse être qualifié d'islamique, il doit être muni d'un système islamique d'accès au pouvoir. Ces groupes considèrent donc le gouvernement en place, en

⁸⁴ Abderrahim Lamchichi, *Géopolitique de l'islamisme*, 2001, p.70

⁸⁵ Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, p. 41-42

⁸⁶ Claire Brière et Olivier Carré, *Islam : guerre à l'occident ?*, Paris : Autrement, 1983, p. 143

Égypte, comme non islamique. « [Ils] récusent ainsi les monarchies (car il n'y a pas de roi dans le Coran), les démocraties parlementaires (la seule souveraineté vient de Dieu) ou les régimes accaparés par un groupe minoritaire (militaire, parti unique, clans, ethnie, etc., car la *oummah* ne connaît pas de division). »⁸⁷

L'islam politique en Égypte ne se limite pas aux groupes islamistes comme les Frères musulmans, al Jamaa al islamiya ou le Jihad. Il inclut plusieurs autres associations ou organisations informelles comme les avocats islamistes. Chacun des acteurs de la mouvance islamiste adopte des stratégies et occupe des places différentes sur la scène politique. Nous croyons important d'en dégager les grandes lignes afin de dépeindre le plus fidèlement possible la situation en Égypte. Nous différencierons ces acteurs en tenant compte de leurs stratégies et de leur idéologie respective.

D'abord, les groupes islamistes al Jamayi al islamiya et le jihad sont des groupes qui utilisent la violence envers le gouvernement et la société. Ils adoptent une idéologie radicale et très conservatrice. Pour eux, la société est revenue au stade d'ignorance de la période préislamique et l'État est infidèle. Ensuite, les Frères musulmans, bien que considérés comme un groupe islamiste, adoptent une stratégie plus modérée en entrant dans le jeu politique « traditionnel », notamment en présentant des candidats aux élections parlementaires et en s'infiltrant dans les syndicats professionnels. Ils évitent de qualifier la société d'ignorante, mais critiquent abondamment le gouvernement qui, selon eux, a échoué à réellement implanter la loi islamique en Égypte. D'autres acteurs, tels que les avocats islamistes visent les institutions étatiques dans leur effort d'islamisation.

2.1.2 La laïcité, rejetée des islamistes

Les islamistes considèrent la laïcité contraire à la religion. Pour eux, c'est un concept occidental importé, donc interdit, voire anti-islamique ou même satanique.⁸⁸ Être laïc signifie ni plus ni moins être athée. Les islamistes évoquent régulièrement la thèse de l'incompatibilité de l'islam avec la laïcité de par son caractère à la fois religieux et politique

⁸⁷ Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, p.45

⁸⁸ Sami Aoun, *Aujourd'hui, l'islam. fractures, intégrisme et modernité*, Montréal : Médiaspaul, 2007, p.62

pour rejeter ce concept. La société, l'État et la religion ne feraient qu'un. Al-Qaradawi, penseur islamiste, affirme que la laïcité rejette les valeurs de l'islam puisqu'elle ne permet pas d'établir une communauté musulmane basée sur la tradition islamique des croyances. Elle permet des actes considérés comme immoraux au nom des droits et libertés de l'homme. Elle interdit à toutes les religions d'imposer leurs lois aux membres d'une société et enlève donc à Dieu un droit qui lui revient, c'est-à-dire légiférer.

Les penseurs musulmans qui défendent la laïcité forment un courant de pensée étranger à l'islam selon les islamistes. Pour Mohammed Aamara, penseur islamiste, « [...] la laïcité en terre d'islam constitue non seulement une rupture entre la religion et l'État, mais également un « complot » contre la *Umma* musulmane. »⁸⁹ La laïcité a pour objectif d'éloigner les musulmans de leur religion, de leur tradition et de leurs valeurs. Elle est le symbole de l'hégémonie occidentale. Les penseurs musulmans qui la défendent ne sont que le produit du colonisateur. Certains islamistes stipulent, tout comme bien des orientalistes, que c'est le christianisme qui a permis l'établissement de la laïcité en Occident. La citation « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », expliquerait cette fatalité. La laïcité n'aurait donc rien d'universel. Elle serait spécifique à la religion chrétienne et serait un retour à l'essence du christianisme. Mélanger laïcité et islam reviendrait à mélanger islam et christianisme. Les islamistes la considèrent dangereuse pour l'islam.

2.1.3 Les différentes approches de l'islamisme

L'émergence politique et idéologique du religieux dans le monde arabe est un phénomène qui a suscité un intérêt marqué dans plusieurs domaines tels que l'anthropologie, la sociologie, la science politique et l'histoire des religions, suite aux événements comme l'assassinat de Sadate (1981) et la proclamation de la République islamique d'Iran (1979).

Trois principales approches expliquent l'émergence des groupes islamistes. La première considère que l'islam est responsable de l'intégrisme qu'il génère. L'islam serait intégriste par essence. La montée de l'islamisme serait la « conséquence du fanatisme et de l'aveuglement ». Cette approche se rapproche de l'approche orientaliste qui considère

⁸⁹ Mohammed Aamara ; cité dans Sami Aoun, *Aujourd'hui, l'islam : fractures, intégrisme et modernité*, p.64

qu'islam et politique sont intrinsèquement liés. Elle base son analyse sur l'histoire classique de l'islam. L'islam représente la croyance de base des musulmans et l'union du politique et du religieux fait partie des valeurs et des croyances qu'ils partagent. Cette approche assume également que les sociétés et nationalités qui adhèrent à l'islam s'identifient comme musulmanes d'abord, partagent les mêmes croyances et appartiennent à une entité appelée le monde musulman.⁹⁰ Elle considère que l'islamisme représente « [...] *basic responses and express modes of action which have been patterned in earlier historical periods.* »⁹¹ Le but de l'islamisme serait de réunir politique et religion, ce qui serait l'essence même de l'islam. « *In other words, regardless of prevailing conditions, as long as the ideal society is not established, Muslims will agitate and engage in reform action.* »⁹²

Cette approche adopte une vision statique des sociétés musulmanes. Elle considère que les motivations religieuses guident les actions du présent. Elle est donc simpliste et réductrice. Les groupes islamistes ne peuvent seulement être compris par les slogans qu'ils brandissent. Elle ne tient pas compte de la façon dont interagissent ces croyances dans divers contextes sociohistoriques. Selon Salwa Ismaïl, considérer les croyances religieuses comme permettant de comprendre une société est questionnable à deux niveaux.⁹³ D'abord, cette façon de voir les choses ne tient pas compte des différences. Les musulmans n'occupent pas la même place dans chacune des sociétés auxquelles ils appartiennent. Au contraire, leur position façonne leur interaction avec les autres et leur gouvernement. Ensuite, les croyances ne sont pas transhistoriques, mais historiquement et matériellement implantées. Elles doivent être remises dans leur contexte matériel.

La seconde approche se soucie de préserver l'image de l'islam en affirmant que les groupes islamistes font partie d'une « orthodoxie déviante »⁹⁴ étrangère à l'islam. Les groupes islamistes ne respecteraient pas les principes fondamentaux de l'islam et ne pourraient être analysés en fonction du dogme. L'islamisme serait une déformation de l'islam destinée à des

⁹⁰ Voir notamment John Esposito *Islam and politics*, 3rd ed. Syracuse : Syracuse University Press, 1991 et John O. Voll *Islam : Continuity and change in the modern world*, 2nd ed. Syracuse : Syracuse University Press, 1994. cité dans Salwa Ismaïl, *Rethinking Islamist politics: Culture, the State and Islamism*, London: I.B. Taurus, 2006, p.5

⁹¹ Salwa Ismaïl, *op.cit.*, p.6

⁹² *Ibid.*, p.7

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Olivier Carré, *L'islam laïque ou le retour de la Grande Tradition*, Paris : A. Colin, 1993

fins politiques. Selon Ashmawi, « la politisation du religieux ou la sacralisation du politique ne peuvent être que le fait d'esprits malveillants et pervers, à moins qu'ils ne soient ignorants. »⁹⁵ Les auteurs de ce courant⁹⁶ appuient leurs arguments sur les thèses d'Ali Abderraziq⁹⁷ pour qui le système califal était totalement étranger à l'islam. Ces auteurs critiquent la complaisance des milieux occidentaux qui voient en l'islamisme, l'islam et rien d'autre. « Cette complaisance est, selon eux, le produit d'une confrontation stratégique, de la nécessité pour l'Occident de diaboliser le monde musulman pour mieux y maintenir son influence. »⁹⁸ En somme, ils ne cherchent pas à comprendre pourquoi et comment les groupes islamistes sont apparus, mais cherchent plutôt à les discréditer en réfutant leur postulat.

La troisième approche, considère qu'on ne peut comprendre l'émergence des groupes islamistes par une analyse du Texte. « La conception que les uns et les autres se font de l'islam dépend en réalité de la définition préalable du terme « islam », définition qui n'est elle-même pas sans rapport avec la position politique ou idéologique du locuteur. »⁹⁹ L'islam ne doit pas être interprété comme une variable indépendante. Au contraire, il est le fruit d'une longue évolution et a été l'objet de diverses interprétations, elles-mêmes intimement liées aux différents contextes sociopolitiques dans lesquels elles ont été façonnées. Ce que cette approche constate, c'est que les différentes interprétations du Texte ont servi, au cours de l'histoire, des desseins politiques. « Au début de l'histoire de l'islam, l'État et les équipes dirigeantes se sont emparés du Coran pour asseoir leur pouvoir sur une base solide, voire indiscutable. Aujourd'hui, les opposants le manipulent comme source de légitimité. »¹⁰⁰ Comme nous l'avons précisé dans le premier chapitre, le fondamentalisme n'est pas spécifique à l'islam. Toute religion peut générer une forme d'extrémisme. Chaque mouvement et organisation possède ses propres stratégies d'action et son propre programme politique. Les actions, de même que les revendications de chaque groupe sont

⁹⁵ Muhammad Sa'id Ashmawi, *L'islamisme contre l'islam*. Paris : La Découverte ; Le Caire : Al-Fikr, 1989, p.11

⁹⁶ Voir Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris : La Découverte ; Le Caire : Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale, 1994, 177p., Abdallah Laouri, *Islam et modernité*, Paris et Montréal : l'Harmattan, 2001, 174p., Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme : les Arabes à l'heure du choix*, Paris : La Découverte ; Le Caire Al-Fikr 1991, 165p., Muhammad Sa'id Ashmawi, *L'islamisme contre l'islam*. Paris : La Découverte ; Le Caire : Al-Fikr, 1989, p.106

⁹⁷ Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris : La Découverte ; Le Caire : Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale, 1994, 177p.

⁹⁸ Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, p.114

⁹⁹ Burhan Ghalioun, *op. cit.*, p.72-73

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.75

intrinsèquement liées aux contextes sociopolitiques dans lesquels il opère. L'idéologie religieuse que ces groupes utilisent pour légitimer leurs actions cache une réalité sociopolitique plus profonde. La montée des groupes islamistes doit être comprise non pas en termes religieux, mais bien en termes sociopolitiques.

Suivant notre approche et notre postulat de départ, nous aborderons l'islamisme en tant qu'idéologie politique et non en tant que religion. Nous rejetterons l'approche qui base son analyse des groupes islamistes sur les textes coraniques et l'islam. De plus, nous ne nous contenterons pas, comme le font les auteurs de la seconde approche, de dissocier islam et islamisme en considérant celui-ci comme une hérésie. Nous analyserons plutôt l'émergence des groupes se réclamant de l'islam politique en adoptant une analyse politico-économique de la société égyptienne. Nous mettrons en évidence la crise de l'État arabe au niveau social, économique et politique. Ce cadre d'analyse nous permettra de constater que l'État égyptien modernisé a échoué dans ses promesses de prospérité et de modernité politique. Les besoins des populations sont insatisfaits. Le retrait de l'État socialisant de Nasser, la libéralisation de l'économie par Sadate et le contexte politique international ont procuré les bases matérielles nécessaires à l'émergence des groupes islamistes. Cette montée a ensuite remis en cause la légitimité du pouvoir officiel. Face à cette perte de légitimité, le gouvernement est entré dans le jeu des islamistes en instrumentalisant la religion à des fins politiques.

2.2 LA CRISE DU MODERNISME

La réislamisation des sociétés musulmanes et l'émergence de plus en plus marquée de groupes islamistes semblent être à contre-courant de la logique de l'histoire marquée par la sécularisation des sociétés dites modernes. Ce phénomène s'explique en réalité par les conditions de la modernisation qui se sont imposées à l'Égypte et à la majorité des sociétés musulmanes.

2.2.1 La déchirure identitaire

L'islamisme s'est construit en réaction à la colonisation et aux valeurs occidentales qui menaçaient les valeurs musulmanes. Face à l'hégémonie croissante de la pensée moderniste qui voulait, par le progrès et la modernité politique, occidentaliser l'Égypte, ce courant s'est réfugié dans le conservatisme religieux. Il insiste sur la spécificité musulmane. Bien que minoritaire au début, il est devenu de plus en plus présent depuis les quatre dernières décennies. Il s'oppose farouchement à la laïcité qu'il associe à l'Occident et non à la garantie de droits ou de libertés nouvelles. C'est sur cette déchirure identitaire que les groupes islamistes réussissent à prendre du terrain. La modernisation a pris des formes très européennes et non arabes.

Loin de la résorber [la fracture identitaire causée par la colonisation], la modernisation postcoloniale va donc plutôt l'approfondir : plus encore qu'avant les indépendances, la modernité semble devoir passer par la mise au rebut d'institutions perçues avant tout comme « religieuses », « prémodernes » et donc potentiellement « antimodernes », même si elles constituent encore partiellement la trame identitaire de la société.¹⁰¹

L'islamisme est devenu l'axe de restructuration d'un ordre symbolique déchu. Il va plus loin qu'un simple retour au religieux. Il a évolué et demande maintenant une rupture avec l'ordre politique et culturel existant. Il n'est plus simplement une source d'affirmation identitaire. « Ils expriment l'impasse dans laquelle a abouti une modernité perçue comme un processus de transformation technique, élaboré et imposé par une bureaucratie refusant tout débat

¹⁰¹ François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris : La Découverte, 2002, p.74

d'idées, tout partage des responsabilités, toute interrogation sur le contenu de ses choix et la légitimité de son pouvoir. »¹⁰² L'islamisme répond à un déficit d'identité, de dignité et de vérité.

Les modernistes ont été incapables de saisir et de mettre en œuvre une conception conséquente de la modernité. Ils offrent, pour reprendre l'expression de Muhamed-Chérif Ferjani, une structure schizophrénique.¹⁰³ D'une part, ils s'opposent aux islamistes en rejetant leur vision de l'islam et d'autre part ils puisent dans leurs références pour légitimer leur position. En effet, les régimes postcoloniaux ont tenté de légitimer leurs réformes en utilisant un vocabulaire islamique et en se référant à la religion. Les États laïques ont donc maintenu en vie et parfois même redoré le blason des institutions de l'islam officiel, après avoir pris soin de réduire considérablement leurs pouvoirs. Malgré cela, ils ont été incapables de capter les bénéfices de la réislamisation.

2.2.2 Le projet nationaliste et l'échec de l'État moderne

L'introduction de la modernité dans le monde arabo-musulman s'est accompagnée de la formation d'États nations. La transformation de l'individu en citoyen a entraîné une foule de changements politiques dont ; la multiplication des partis politiques, l'émancipation des libertés individuelles et l'établissement de Constitutions. Plusieurs types de nationalisme ont émergé à la suite de ces changements : populiste, antilibéral, anticolonial, égalitaire, moderniste, etc. « Jusqu'ici associée à l'oppression, à la corruption et à l'abus de pouvoir, la vie publique, pour la première fois, prend un caractère positif et exaltant. »¹⁰⁴ À partir de ce moment, le politique n'est plus monopolisé et la construction de la nation devient le projet nationaliste.

En Égypte, c'est sous Nasser que le pays acquiert son indépendance. Les valeurs au centre de son idéologie sont principalement le socialisme, le nationalisme arabe et la laïcité. Dès la révolution de 1952, Nasser et les Officiers libres se lancent dans la réforme de l'État

¹⁰² Burhan Ghalioun, *op. cit.*, p.89

¹⁰³ Muhamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Paris : L'Harmattan, 1991, p.186

¹⁰⁴ Burhan Ghalioun, *op. cit.*, p. 94

égyptien. Ils procèdent d'abord par l'adoption d'une nouvelle constitution en fondant les bases d'un État socialiste. Ils intègrent le mouvement des non-alignés, nationalisent le canal de Suez, décrètent l'« égyptianisation » (mi-publique, mi-privée) des biens commerciaux détenus par des non-Égyptiens faisant fuir nombre d'étrangers¹⁰⁵, élaborent une réforme agraire, etc. Ces mesures sont suivies d'une vague de nationalisations (la Banque Misr, les industries, les travaux publics, le commerce extérieur, la presse, etc.). La moitié des recettes des entreprises non nationalisées reviennent à l'État. Au niveau régional, le nationalisme de Nasser est perçu comme un mouvement de libération permettant de faire face à l'intrusion israélienne dans le monde arabe.

Les petites gens et les ouvriers qui ont vu leur niveau de vie s'améliorer considérablement avec les réformes constituaient la base populaire du régime nassériste. « À l'épreuve des années, le tableau se révèle pourtant plus nuancé : la vie dans les campagnes reste précaire du fait de la poussée démographique et des fléaux naturels ; la situation économique est tendue, ainsi que l'exprime une flambée de mécontentement fin 1966. »¹⁰⁶ La participation populaire demeure, dans les faits, fictive. Pour pouvoir réaliser ses projets, le régime nassériste a besoin d'une adhésion inconditionnelle. Bien que la volonté d'une démocratisation semble faire partie intégrante du projet de Nasser, l'émancipation politique ne fonctionne pas. Son régime glisse dans la dictature et la tyrannie. Les vingt-deux partis politiques de l'époque monarchique sont dissous.¹⁰⁷ Nasser s'accapare le pouvoir et les bénéfices de la modernisation. Le pouvoir évolue vers une personnalisation accrue. Tous les opposants du régime sont écartés et même durement réprimés. Les libertés individuelles sont réduites. La censure s'empare de la télévision, de la presse et de la radio. Le régime ne tolère aucune critique.

¹⁰⁵ Sophie Pommier, *Égypte : L'envers du décor*, Paris : La Découverte, 2008, p.48

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.51

¹⁰⁷ Jean-Jacques Luthi et Mohamed Anouar Moguira, *L'Égypte en République : la vie quotidienne 1952-2005*, Paris : L'Harmattan, Comprendre le Moyen-Orient, 2006, p. 15

Pour mettre fin à la domination d'une classe sur les autres, les nouveaux régimes nationalistes ont ainsi inventé la domination absolue d'un seul ; pour abolir les clivages sociopolitiques qui marquaient l'ancien système, ils ont transformé tous les membres de la société, membres du gouvernement compris, en esclaves du sultan.¹⁰⁸

La construction de la nation a détruit les structures sociales traditionnelles qui étaient en fait les repères identitaires. Le nouvel ordre nationaliste n'a fait que conduire la nation dans une impasse et pénaliser les éléments les plus pénétrés par les valeurs modernes de la nation. Le régime perd alors sa base populaire au profit des groupes islamistes.

Déjà sous la monarchie du roi Farouk, les Frères musulmans avaient pris de l'ampleur. C'était une confrérie bien connue qui jouissait de l'appui d'une partie de la population. Il existait des relations étroites entre les Officiers Libres et les Frères musulmans avant que ne s'opère le coup d'État. En effet, al-Banna et Nasser avaient été mis en contact par l'entremise de Sadate. Nasser est même devenu membre de l'association avant de prendre le pouvoir. Les Officiers Libres avaient besoin d'une base populaire, et c'est par les Frères qu'ils l'ont obtenue. Bien que les deux organisations avaient le même objectif, ils ne partageaient pas la même vision de son exercice. Nasser et les Officiers Libres ont en somme utilisé la confrérie. Lorsque celle-ci est devenue gênante, ils s'en sont pris à elle. La concurrence de la confrérie était trop forte pour le nouveau régime. En 1954, Nasser démembre l'organisation des Frères musulmans et arrête tous ses dirigeants. Il échappe peu de temps après à un attentat dirigé par un membre des Frères. Cet attentat marque le début d'une sévère vague de répression envers la confrérie. Des milliers de membres furent arrêtés et jugés alors que quelques dirigeants furent pendus. En 1965, une nouvelle vague de répression contre les Frères est enclenchée. Cette fois, ils sont accusés de tenter de renverser le régime nassériste et d'être un allié des puissances étrangères. C'est lors de cette deuxième vague de répression que l'idéologue des Frères musulmans, Sayyed Qotb est pendu. « La mort de Nasser révéla à l'Égypte et aux autres pays un monde ignoré de prisons, de tortures, de camps, qui poussèrent une nouvelle

¹⁰⁸ Burhan Ghalioun, *op. cit.*, p.95

génération d'islamistes vers une radicalisation, avec l'action violente et la pratique de l'anathème. »¹⁰⁹

C'est à partir des années 1970 que le régime est entré dans une crise de légitimité. « La crispation de régime sans légitimité a entraîné, sinon le recul d'une démocratie qui n'a jamais existé, du moins une accentuation de la répression, en Iran, en Égypte, en Algérie et en Syrie, qui permet aux islamistes de brandir l'étendard de la liberté et des droits de l'homme [...] »¹¹⁰ En somme, l'État a échoué à assumer son rôle de pouvoir national. Beaucoup d'exclus, vulnérables et facilement influençables par les discours islamistes sont le résultat de l'impasse politique dans lequel est tombée l'Égypte. Le manque de légitimité du gouvernement égyptien provient du manque de démocratie, lui-même responsable de la difficile laïcisation. Sans source de légitimité alternative au religieux, l'Égypte ne pourra se laïciser.

2.2.3 La libéralisation économique

La crise monétaire internationale, l'endettement, l'inflation, l'arrêt de la croissance, l'essoufflement des investissements productifs, l'impossibilité d'une croissance économique durable, la croissance démographique galopante, l'évolution des besoins, l'hégémonie transnationale du capital rendent vulnérable l'Égypte qui est incapable de surmonter les défis économiques.

En effet, l'arrivée de Sadate à la mort de Nasser est suivie d'une libéralisation économique accrue. Les projets du régime concernent désormais l'ouverture des marchés et le rapprochement avec l'Occident. En 1974, la loi n°43 sur les investissements arabes et étrangers est votée. « [...] celle-ci permet la création de plusieurs zones franches – à Alexandrie, Suez, Nasr City, Port-Saïd – censées attirer ces capitaux et permettre le développement de la haute technologie afin de stimuler les exportations. »¹¹¹ Cette mesure n'entraîne pas de réel résultat. Elle sert plutôt de paradis fiscal. Le niveau de vie de la population ne s'améliore pas, au contraire, il se détériore. La privatisation des entreprises

¹⁰⁹ Pierre-Jean Luizard, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris : Fayard, 2008, p.151

¹¹⁰ Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, p.68

¹¹¹ Sophie Pommier, *op. cit.*, p.58

autrefois nationalisées, fait grimper l'inflation. Le gouvernement se voit donc contraint de financer les produits de première nécessité faisant ainsi augmenter la dette du pays. Pour obtenir le soutien du FMI, Sadate coupe les subventions sur ces produits. « Du jour au lendemain, les prix grimpent de 15% à 45%. »¹¹² Les conséquences sont énormes et se font sentir immédiatement. Des émeutes éclatent donnant du fil à retordre aux autorités qui les répriment durement. En réalité, la libéralisation de Sadate ne fait que creuser le fossé déjà existant entre les classes. Ses politiques économiques ignorent toute solidarité sociale. La société se sent rejetée au profit d'une élite qui possède tout.

Le régime de Sadate tentera également d'affaiblir le parti unique en permettant une certaine ouverture politique. C'est pour contrer l'opposition de gauche et les militants nasséristes que Sadate favorise la mobilisation islamiste. « Bien que favorisée par le pouvoir, cette percée ne lui incombe cependant pas totalement : elle était déjà inscrite dans les mentalités, comme repli identitaire et idéologique « naturel » en réaction à la défaite de 1967 et à ses répercussions sur le nassérisme et le nationalisme arabe. »¹¹³

Le projet islamiste est populaire puisqu'il répond à une société déchue sans espoir qui a perdu ses repères. « Au contraire des mouvements classiques, dont la stratégie, inspirée par une théorie réformiste éclectique, était fondée sur l'association et la coalition, la stratégie des nouveaux courants est la rupture. »¹¹⁴ La montée de l'islamisme résulte des antagonismes sociaux et économiques. L'islamisme semble être le seul moyen de faire face au projet libéral affairiste qui accroît les inégalités, renforce les frustrations, et multiplie les formes d'exclusion. Au départ considéré comme idéologie minoritaire, il devient rapidement un espoir pour les musulmans. La séparation entre le politique et le religieux n'a plus de sens.

2.2.4 Le rôle des puissances étrangères

Le contexte international est également un facteur très important dans la montée des groupes islamistes. La révolution d'Iran en 1979, la guerre du golf contre l'Irak « laïque », la visite de Sadate en Israël, la guerre en Afghanistan et l'arrivée d'un pouvoir islamiste au Soudan sont

¹¹² Sophie Pommier, *op. cit.*, p.58

¹¹³ *Ibid.*, p.61-62

¹¹⁴ Burhan Ghalioun, *op. cit.*, p.107

tous des événements qui ont eu un impact accélérateur sur le développement de l'islamisme. Au lendemain des indépendances¹¹⁵, le Moyen-Orient est déchiré entre les deux grandes puissances émergentes; les États-Unis et l'URSS. Nasser se tourne d'abord vers les États-Unis, mais puisque l'Égypte n'a pas encore découvert son pétrole à cette époque, les Américains lui tournent le dos. Ils entraînent les Français et les Anglais dans une alliance avec l'Arabie Saoudite au détriment de l'Égypte. « Ce pacte va sonner le glas du processus de sécularisation des sociétés du monde arabe et lancer une réislamisation littéraliste, archaïque et radicale de ces mêmes sociétés. »¹¹⁶

Les États-Unis se sont intéressés au Moyen-Orient à partir des années 1930, lorsqu'ils firent la découverte du pétrole en Arabie Saoudite. Ils ont signé plusieurs accords et ont entretenu de très bonnes relations avec la monarchie saoudienne jusqu'à aujourd'hui. Cette alliance a favorisé l'expansion de l'islamisme au Moyen-Orient. Les groupes religieux ont été soutenus par les États-Unis parce qu'ils représentaient un allié dans la lutte au communisme. Ils ont entre autres été soutenus en Afghanistan contre la menace soviétique. L'appui aux groupes islamistes leur a permis d'exercer un contrôle sur leurs stratégies. En les appuyant, ils renforçaient les mouvements d'opposition aux pouvoirs en place lorsque ces derniers étaient près du pouvoir soviétique. Les groupes islamistes rejetant la domination occidentale se voyaient maintenant aidés par celle-ci. Même si leur objectif fondamental était différent, cette alliance servait les intérêts des deux parties.

C'est à cause de ce profond antagonisme que les alliés d'hier sont devenus les ennemis d'aujourd'hui. « Après plusieurs décennies de soutien actif aux islamistes en vue de lutter contre le communisme et/ou d'affaiblir les pouvoirs en place, Washington a, à son tour, été victime de leur activisme. »¹¹⁷ La chute de l'URSS a beaucoup à voir avec le revirement de situation. Dès l'effondrement du rideau de fer, les États-Unis et l'Arabie Saoudite ont retiré leur support aux groupes islamistes, n'y voyant plus aucun intérêt. L'alliance n'avait plus aucun sens vu la nouvelle conjoncture.

¹¹⁵ Dans les années 1940 et 1950.

¹¹⁶ Antoine Sfeir, *Les islamistes d'hier à aujourd'hui*, Paris : Ligne de repères, 2008, c2007, p. 72

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 74

2.3 LA CRISE DE LÉGITIMITÉ DE L'ÉTAT ÉGYPTIEN

Pour qu'un gouvernement soit stable et puisse maintenir sa suprématie, la légitimité de son pouvoir est fondamentale. Sans légitimité, il peut difficilement rester en place et s'il y parvient, c'est généralement par la force. La légitimité constitue l'élément fondamental de l'acceptation du pouvoir par une collectivité. Elle permet à un ordre juridico-politique d'exercer une domination et dicter des ordres auxquels les collectivités soumises obéissent. Il existe plusieurs formes de légitimité ; monarchique, démocratique, etc.

Dans une société donnée, on se fait une certaine idée de la forme, de la nature, de la structure que doit présenter le pouvoir, pour être reconnu comme bon, valable en soi (indépendamment des actes concrets accomplis), est légitime le pouvoir qui correspond à ces représentations collectives, à ce système de valeur. Si le pouvoir existant est ainsi tenu pour légitime, il est obéi spontanément naturellement. S'il est tenu pour illégitime, on tend au contraire à se dresser contre lui, et il ne repose plus alors que sur la force.¹¹⁸

Une crise de légitimité est possible lorsque s'affrontent deux croyances contraires concernant les principes généraux d'organisation du pouvoir. En Égypte, c'est la montée des groupes islamistes qui entraîna une crise de légitimité du gouvernement. La perte de légitimité de l'État égyptien s'est accompagnée d'un processus de légitimation caractérisé par une utilisation du référent religieux. La légitimation d'un pouvoir est le processus idéologique par lequel le pouvoir essaye d'acquérir l'assentiment des populations. « Ce processus s'effectue essentiellement par la récupération de textes sacrés, d'idées, de courants d'opinion, d'hommes illustres à grand rayonnement et de structures sociales diverses, à des fins non avouées. »¹¹⁹ C'est dans ce contexte de crise que le gouvernement s'est vu contraint de recourir à l'islam et à la Charia pour légitimer son pouvoir. Contrairement à plusieurs autres pays arabes, les dirigeants égyptiens ne jouissent pas de légitimité intrinsèque. Ils ne font pas partie des descendants de la famille du Prophète, comme au Maroc par exemple. « [...] il leur a donc fallu [au gouvernement] acquérir en dehors de leurs propres rangs ce crédit

¹¹⁸ Maurice Duverger, *Sociologie du politique*, Paris : PUF, 1973, p. 105 ; cité dans Abderraouf Boulaabi, *Islam et pouvoir: Les finalités de la Charia et la légitimité du pouvoir*, Paris : L'Harmattan, 2005, p. 26

¹¹⁹ Abderraouf Boulaabi, *op. cit.*, p. 19

indispensable, s'arroger le soutien des autorités religieuses pour accroître leur emprise sur les populations, éviter l'émergence d'un contre-pouvoir religieux et justifier leur maintien à la tête du pays.»¹²⁰ C'est en contrôlant l'université d'al-Azhar et les oulémas que le gouvernement s'est donné les moyens de contrôler le contre-pouvoir des groupes islamistes.

¹²⁰ Sophie Pommier, *op. cit.*, p.117

2.4 LA FORMATION DE L'ISLAM OFFICIEL ET LA RÉISLAMISATION DE LA SOCIÉTÉ ÉGYPTIENNE

Les groupes islamistes ont cherché à émettre un discours dominant sur la scène politique et sur les questions d'ordre identitaire, historique et sur la place de l'islam dans le monde. Leur position est souvent interprétée comme représentant la position officielle de l'islam sur ces questions. Cependant, il est faux de croire que le discours des groupes islamistes représente le discours officiel. C'est le discours des oulémas, que l'auteur, Salwa Ismaïl, qualifie d'islamiste conservateur, qui occupe une position clé en structurant la scène politique.¹²¹

« L'islam officiel s'articule aujourd'hui autour de trois institutions : le ministère du Waqfs, le mufti de la république et surtout la grande mosquée d'Al-Azhar, grand pôle de référence et centre de formation de l'islam sunnite. »¹²² Le ministère du Waqfs diffuse le message islamique en Égypte et à l'étranger, dirige la construction de mosquées, développe des liens avec les musulmans d'autres pays et aide les plus démunis par des œuvres de bienfaisance. Le mufti de la République nommé par décret présidentiel vérifie la conformité islamique des décisions du gouvernement et se prononce sur les débats de la société égyptienne. L'université d'Al-Azhar représente le pivot de la stratégie de légitimité et d'influence du pouvoir égyptien et incarne l'orthodoxie religieuse.¹²³ Ce sont les stratégies utilisées par les régimes de Nasser, Sadate et Moubarak pour légitimer leurs actions politiques qui sont à l'origine de la formation de l'islam officiel en Égypte et de la réislamisation de la société égyptienne.

2.4.1 La réforme d'al-Azhar

L'université d'Al-Azhar est une institution religieuse qui enseigne les sciences islamiques au Caire depuis 969. Elle est l'une des plus vieilles universités du monde arabe et représente le centre de l'islam sunnite. C'est dans cette université qu'Hassan al-Banna, fondateur des Frères musulmans, Izz al-Din al-Qassam, un des pères de la résistance

¹²¹ Salwa Ismaail, *Rethinking Islamist politics: Culture, the State and Islamism*, London: I.B. Taurus, 2006, p. 27 et suivantes

¹²² Sophie Pommier, *op. cit.*, p.118

¹²³ *Ibid.*

palestinienne, Mohamed Abduh, juriste et mufti égyptien, fondateur du modernisme islamique et Ahmed Yassine, co-fondateur du Hamas, ont été formés. Avant les années 1960, cette institution était relativement indépendante de l'État. En 1961, le régime nassériste force l'institution à se réformer et se moderniser. Il la nationalise et modifie le contenu de son enseignement. Il introduit de nouvelles facultés « modernes » comme une faculté de médecine, de pharmacie et d'ingénierie. Cette réforme réorganise la structure de l'institution et la dépossède de son autonomie économique et de son pouvoir judiciaire pour la soumettre entièrement au contrôle de l'État. *« In order to deprive any other groups or institutions of independent religious authority, Nasser had to give a monopoly on legitimate religious interpretation to a group of specialists he could control by reshaping them into bureaucracy. »*¹²⁴

Cependant, selon Malika Zeghal, les politiques adoptées par le gouvernement égyptien de 1952 à 1994 ont, contrairement à ce qui avait été prévu, aidé l'islamisation de la société égyptienne.¹²⁵ En voulant contrôler les institutions religieuses, le régime de Nasser leur a donné une tribune et leur a permis de s'installer comme force politique grandissante. Le Sheikh Abd al-Halim Mahmud, qui a été le Sheikh d'al-Azhar de 1973 à 1978, a joué un rôle important dans l'expansion du pouvoir politique de l'université. Son objectif était d'amener la société à se tourner vers l'islam. Pour ce faire, il demanda aux autres pays arabes de contribuer financièrement à l'expansion de l'université. Cette demande lui a valu 3 millions de dollars. Les deux tiers de cet argent provenaient du Koweït et de l'Arabie Saoudite.¹²⁶ Dans les années 1980, le nombre d'étudiants a monté en flèche, il est passé de 64 390 en 1962 à 302 044 en 1982.¹²⁷ La plupart des étudiants qui n'étaient pas acceptés dans les autres universités l'étaient à al-Azhar. En réalité, la modernisation d'al-Azhar en 1961 a eu des conséquences inattendues. La réforme visait à intégrer les oulémas dans ce que l'on considérait être la partie modernisée de la société. Les oulémas ont été forcés de s'accommoder du changement, mais le régime nassériste, à travers sa réforme de « modernisation », était aussi obligée de s'ajuster à l'état d'esprit des oulémas et n'a eu

¹²⁴ Malika Zeghal, « Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-1994) » *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 3, (Août 1999), p.374

¹²⁵ *Ibid.*, p.371

¹²⁶ *Ibid.*, p.378

¹²⁷ *Ibid.*, p.379

d'autre choix que d'élaborer une réforme ambiguë dans son essence. La réforme de Nasser a permis de soumettre les oulémas durant les années 1960, mais leur a donné, en même temps, les instruments nécessaires à leur émergence politique dans les années 1970. Les changements introduits au niveau éducationnel ne sont pas les seuls responsables de l'émergence politique d'al-Azhar. Les nouvelles politiques de Sadate y ont également joué un rôle important. Les deux régimes (celui de Nasser et celui de Sadate) ont utilisé la religion à des fins politiques, mais l'ont fait de façon différente. Nasser a exercé un contrôle serré sur les institutions religieuses en les institutionnalisant. Son objectif était de former un islam officiel dominant capable de légitimer son régime socialiste tout en anéantissant la base populaire des groupes islamistes. Il emprisonna les Frères musulmans avec l'accord officiel d'al-Azhar, et imposa son autorité sur celle-ci afin de contrôler l'orientation de son discours.

Sadate utilisa une stratégie différente avec l'université d'al-Azhar. Son objectif était de contrer l'opposition gauchiste à ses réformes de libéralisation économique. Il a donc accordé une certaine ouverture politique aux oulémas qui ont tiré avantage de cette situation en créant des associations islamiques. Leur réémergence coïncide avec l'émergence de l'islam politique qui est aussi une conséquence de la libéralisation politique de Sadate. Sadate a profité des oulémas pour se défaire de l'opposition gauchiste et pour entreprendre une campagne antisocialiste. « Si Sadate ménage Al-Azhar, c'est qu'il entend, comme son prédécesseur, l'instrumentaliser, mais cette fois, ironie de l'histoire, c'est la gauche nassérienne, bête noire du nouveau *raïs*, qui est visée. »¹²⁸ Le contexte politico-économique des années 1970 a donc favorisé le retour de l'islam. Au lendemain de la défaite de la guerre de six jours en 1967, le discours des oulémas est passé du nationalisme arabe à l'islamisme conservateur. La défaite de l'Égypte a été interprétée comme une leçon de Dieu. L'introduction marquée de l'islam politique a poussé les oulémas à se positionner sur la scène politique. Ils étaient la cible des attaques des militants islamistes. On les accusait d'être absents des innovations politiques et d'être incapables de donner autre chose qu'une interprétation officielle de l'islam qui serve les intérêts du pouvoir. L'introduction des groupes islamistes sur la scène politique est venue briser en quelque sorte le monopole de l'interprétation des Textes des oulémas. Al-Azhar a néanmoins utilisé sa position dominante

¹²⁸ Sophie Pommier, *op. cit.*, p.120-121

pour gagner plus d'influence politique. En 1976, l'institution ose pour la première fois réclamer l'application de la loi islamique comme source principale de la législation et la transformation du système juridique égyptien. « Soucieux de promouvoir la réislamisation de la société, les Azharis entreprennent de codifier la charia pour la rendre applicable. »¹²⁹

Après l'assassinat de Sadate en 1981 par des membres du Jihad, les groupes islamistes sont durement réprimés. Les oulémas se placent une fois de plus du côté de l'État en condamnant l'islam radical violent et en discréditant leur interprétation des Textes. Moubarak, à l'instar des deux régimes précédents, utilisa al-Azhar dans sa quête de légitimité en les introduisant dans sa campagne anti-islamiste. Le régime de Moubarak a entrepris une multitude d'actions visant à discréditer les groupes islamistes. Il nomma, en 1982, le cheikh Gad al-Haqq pour sa loyauté envers le pouvoir et sa position défavorable envers les groupes islamistes radicaux. Après s'être assuré du support d'al-Azhar et des oulémas, il s'est armé du contrôle de la presse officielle. Son objectif était de délégitimer les islamistes en les accusant d'action non-conforme au Coran et à la Sunna. Dès son arrivée au pouvoir, il s'efforça de rétablir l'appartenance arabe et islamique de l'Égypte jusqu'alors contestée par les autres pays arabes en raison des accords de paix avec Israël. L'Égypte craignait de perdre son statut de leader régional et sa position stratégique sur la scène internationale. « Le discours religieux de l'État égyptien répond ainsi à une double préoccupation : combattre les islamistes sur leur propre terrain et réaffirmer la vocation régionale et internationale de l'Égypte, présentée comme le berceau du monothéisme et un phare de l'islam. »¹³⁰ Vers la fin des années 1980, certains oulémas se détachent du pouvoir et les groupes islamistes multiplient leurs actions. Même le cheikh Gad al-Haqq ne procurera pas le soutien nécessaire au gouvernement.¹³¹ À sa mort en 1996, il fut remplacé par le cheikh Tantawi. Celui-ci entreprend des réformes ayant comme objectif commun de contrer le conservatisme et le courant prosaoudien.

Le gouvernement égyptien semble « maîtriser » les groupes islamistes depuis les années 1990. Il se cache derrière un pluralisme de façade et a réussi à créer l'illusion d'une liberté

¹²⁹ Sophie Pommier, *op. cit.*, p.120

¹³⁰ Anne-Laure Dupont et Anne-Claire Gayffier-Bonneville, « Un discours islamique officiel en Égypte. La vii^e conférence du Haut Conseil des affaires islamiques », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 29 | 1997, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index258.html>. Consulté pour la dernière fois le 27 août 2009.

¹³¹ Sophie Pommier, *op. cit.*, p.121

d'expression. Les groupes islamistes continuent néanmoins d'œuvrer tant du côté de l'opposition officielle que du côté de l'opposition « non officielle ». Selon un article de loi daté de 1992, les groupes basés sur la religion sont interdits, ce qui fait en sorte que même les Frères musulmans, considérés comme une association modérée, ne sont pas tolérés. Certains groupes légalistes ont réussi à contourner la loi en créant des alliances avec des partis de l'opposition officielle. En réalité, c'est moins le discours des islamistes que le gouvernement dénonce que leur recours à la violence, puisqu'il tient un discours semblable sur plusieurs points. « La seule vraie différence entre les islamistes et les tenants de l'islam officiel qui les dénoncent se situe dans leur relation au pouvoir. »¹³²

L'islam officiel est représenté par al-Azhar et ses idéologues associés à l'État. Il est présent dans certaines publications des Frères Musulmans et dans les médias officiels. Il n'est donc pas nécessairement confiné dans l'opposition. L'auteur Salwa Ismaïl, qualifie l'islam officiel d'islam conservateur. « *These forces are labelled "conservative" because of their willingness to work within the established order and because they promote hierarchical and patriarchal values reinforcing the status quo.* »¹³³ Il se distingue de l'islamisme radical de par ses stratégies, ses modes d'action et la classe qu'il représente. Il obtient du soutien au sein de la petite bourgeoisie et des économies rentiers. La relation qu'il entretient avec l'État démontre bien la place qu'il occupe sur la scène politique. Il est associé aux pétrodollars alors que l'islamisme radical représente les plus démunis de la société.

2.4.2 La réislamisation de la société égyptienne

La réislamisation représente le processus inverse de la sécularisation. Elle correspond à un gain progressif de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif orientant les conduites de la vie morale de l'ensemble de la société. Ce processus se réalise dans divers champs d'activité (économique, intellectuel, artistique, etc.) de façon graduelle.

En Égypte, c'est dans les années 1970, qu'on vit un retour marqué de l'islam dans les pratiques sociales. Les mosquées non régies par l'État se sont multipliées et on vit apparaître

¹³² Anne-Laure Dupont et Anne-Claire Gayffier-Bonneville, *loc. cit.*,

¹³³ Salwa Ismaïl, *op. cit.*, p.28

de plus en plus de prêcheurs improvisés. En 1981, lorsque le gouvernement prit conscience de ce phénomène, 40 000 mosquées privées avaient été construites.¹³⁴ Plusieurs signes de la réislamisation sont apparus, notamment le retour du port du voile chez les femmes et de la barbe chez les hommes. Les gens commencèrent à afficher ouvertement leurs symboles religieux dans leur boutique, leur maison ou leur voiture. La marque du durillon sur le front des hommes, signe de piété puisque formé au fil du temps par la prière, devint de plus en plus courante. Plusieurs actrices et chanteuses commencèrent à porter le voile et à quitter leur travail.¹³⁵ On vit par exemple, la revue égyptienne *Élégance et pudeur*, voiler ses mannequins.¹³⁶ Seulement leurs visages, leurs mains et leurs chevilles étaient découverts. Le port du voile est fortement valorisé en Égypte. Il symbolise la pudeur, valeur incontestée de l'islam.

La réislamisation de la société égyptienne est intimement liée au mouvement islamiste et donc peut s'expliquer par la crise du modernisme dont nous avons parlé dans ce chapitre. Elle a cependant été renforcée par les politiques de Sadate et de Moubarak. « Ce qui était nouveau à l'époque de Sadate et qui fait que l'on parle de réislamisation tient à la place hypertrophiée que commençait à prendre la référence islamique dans l'espace public et notamment dans l'évaluation de la respectabilité des institutions et des personnes. »¹³⁷ Comme nous l'avons démontré, les mesures adoptées par le régime de Sadate, notamment en ce qui concerne l'université d'al-Azhar, ont renforcé la réislamisation de l'État égyptien. La réintroduction de la Charia et des référents islamiques de même que la réinsertion des Frères musulmans dans l'espace public par le gouvernement ont favorisé la diffusion des idées islamistes dans la société égyptienne. C'est Sadate qui interdit les bars dans le centre-ville du Caire et aux Égyptiens, même non musulmans, d'acheter de l'alcool pendant tout le mois du ramadan.¹³⁸ Dans les années 1980, Moubarak donna plus de liberté aux organisations considérées comme plus modérées dans le domaine de l'éducation, de la prédication ou des médias. « Les

¹³⁴ Sophie Pommier, *op. cit.*, p.124

¹³⁵ Saadia Radi, « De la toile au voile : les actrices égyptiennes voilées et l'islamisme » *Monde arabe, Maghreb Machrek*, n°151, janv.-mars 1996, p.13

¹³⁶ Jean-Noël Ferrié, « Remarque sur l'islamisation des espaces modernes au Caire », *Monde arabe, Maghreb Machrek*, n°151, janv.-mars 1996, p.10

¹³⁷ Jean-Noël Ferrié, *L'Égypte entre démocratie et islamisme : Le système Moubarak à l'heure de la succession*, Paris : Autrement, 2008, p.21

¹³⁸ *Ibid.*, p.22

programmes religieux envahissent la télévision, un nombre croissant d'instituteurs, de travailleurs sociaux, d'imams et de prêcheurs appartiennent à la mouvance islamiste. »¹³⁹ Le gouvernement ne viendra à bout de cette perte de contrôle que vingt-cinq ans plus tard. En 2002, sur 70 000 mosquées, 52 000 étaient sous contrôle de l'État et le ministère du Waqfs en supervisait 18 000 autres.¹⁴⁰

¹³⁹ Alain Roussillon, (sous la dir. de). « Nasser. Vingt-cinq ans. Les termes de l'impossible bilan », *Peuples méditerranéens*, n° 74-75, janv.-juin, 1996, p.43-44 ; cité dans Sophie Pommier, *op. cit.*, p.124

¹⁴⁰ Sophie Pommier, *op. cit.*, p.24

CHAPITRE III

LA CONSTITUTION ÉGYPTIENNE : LA CHARIA COMME SOURCE PRINCIPALE DE LA LÉGISLATION

Le soutien de plus en plus marqué de la population aux groupes islamistes a amené les gouvernements à revoir leurs politiques dans le sens des revendications islamistes. Il en résulte une véritable islamisation des Constitutions et du droit dans les pays musulmans. « [...] depuis une trentaine d'années en effet, les États réintroduisent des principes chariatiques dans les Constitutions et les lois faisant reculer la laïcité dans le domaine juridique. »¹⁴¹ En Égypte, c'est sous Sadate que la Constitution a été modifiée dans le sens des revendications islamistes. L'on vit resurgir des commissions gouvernementales ou parlementaires chargées de réviser les lois en vigueur pour les épurer de toute influence étrangère et les rendre conformes à la loi islamique. La Constitution a été modifiée dans un premier temps en 1971 en proclamant l'Islam comme religion d'État et la Charia comme source de la législation. En 1980, l'article 2 de la Constitution égyptienne a été amendé pour préciser que l'islam est la religion de l'État, l'arabe sa langue officielle et les principes de la Charia islamique *la* source principale de la législation (*voir app. A, p.87*).¹⁴² L'amendement apporté à l'article 2 de la Constitution égyptienne est venu compromettre le processus de laïcisation de l'État égyptien et est venu contredire un principe fondamental des systèmes de droit positif des États nations modernes en vertu duquel tous les citoyens sont posés comme égaux.¹⁴³

¹⁴¹ Sabine Lavorel, *Les constitutions arabes et l'islam : les enjeux du pluralisme juridique*, Sainte-Foy Que. : Presses de l'Université du Québec, 2005, p.76

¹⁴² Nathalie Bernard-Maugiron et Baudouin Dupret, « Les principes de la sharia sont la source principale de la législation » » *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 2 | 1999, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index992.html>. Consulté pour la dernière fois le 27 août 2009.

¹⁴³ Baudouin Dupret, « La *shari'a* comme référent législatif », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 25 | 1996, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index844.html>. Consulté pour la dernière fois le 27 août 2009.

Dans ce chapitre, nous présenterons les conséquences sociojuridiques de l'introduction de l'article 2 dans la Constitution sur la laïcité en Égypte. Pour ce faire, nous retracerons l'évolution de la Constitution égyptienne. Nous présenterons les différentes positions sur la question de l'introduction de la loi islamique. Nous retracerons ensuite l'évolution de la jurisprudence de l'article 2 de la Constitution et nous analyserons ses conséquences sur la laïcité en Égypte. Nous regarderons son incidence sur la séparation du pouvoir religieux et politique, sur la neutralité du gouvernement vis-à-vis des différentes confessions et sur la liberté de conscience et de religion et l'égalité de traitement des citoyens.

3.1 L'ÉVOLUTION DE LA CONSTITUTION ÉGYPTIENNE

La première Constitution égyptienne date de 1923. Depuis, l'histoire constitutionnelle de l'Égypte a connu de grands bouleversements. En effet, la Constitution de 1923 a été abrogée et remplacée en 1930. Celle de 1930 a été abrogée à son tour en 1934 avant que soit rétablie un an plus tard celle de 1923 jusqu'en 1952. La République connut quatre Constitutions en quinze ans (1956, 1958, 1964 et 1971), auxquelles s'ajoutèrent deux déclarations constitutionnelles (1953 et 1962). Depuis 1971, la Constitution de 1971 est toujours en vigueur et n'a été amendée qu'une seule fois, en 1980, permettant de croire que l'Égypte est entrée dans une certaine stabilité constitutionnelle.¹⁴⁴

Selon Nathalie Bernard-Maugiron, les bouleversements constitutionnels symbolisent généralement des changements politiques majeurs.¹⁴⁵ L'histoire constitutionnelle de l'Égypte permet de constater que l'adoption d'un nouveau texte marque une fracture et sert à légitimer un nouveau régime. Mais malgré l'impression d'instabilité, l'analyse de la Constitution égyptienne permet de déceler des continuités. « La Constitution de 1971 apparaît ainsi davantage comme l'aboutissement d'une évolution, le produit d'une histoire, que comme une étape entièrement nouvelle de l'histoire constitutionnelle égyptienne. »¹⁴⁶

3.1.1 Les Constitutions égyptiennes de 1923 à 1980

C'est dans un contexte de lutte au colonialisme qu'on adopta la Constitution de 1923. Elle symbolisait l'émancipation de la nation égyptienne et son autonomie. Le mouvement constitutionnel était très proche du mouvement nationaliste. Après la déclaration d'indépendance de 1922, le roi Fouad nomma un comité de spécialistes pour élaborer le projet de Constitution. Certains partis politiques, dont le Wafd, avaient refusé d'y participer stipulant que le gouvernement aurait dû former une assemblée constituante élue par le peuple pour s'en charger. « S'inspirant en grande partie de la Constitution belge, le Comité des

¹⁴⁴ Nathalie Bernard-Maugiron, « Les constitutions égyptiennes (1923-2000) : Ruptures et continuités », *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 4-5 | 2001, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index868.html>. Consulté pour la dernière fois le 27 août 2009.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

trente institua une monarchie parlementaire, marquant la fin du pouvoir absolu du Roi et la mise en place d'une séparation des pouvoirs. »¹⁴⁷ Elle avait pour principal objectif d'affirmer l'indépendance de l'Égypte et de retrouver les pouvoirs que le colonisateur britannique lui avait enlevés. Les Britanniques, étonnamment, accueillirent favorablement la Constitution croyant qu'elle allait permettre la mise en place d'une monarchie constitutionnelle stable et légitime facilitant ses relations avec l'Égypte et limitant les pouvoirs du roi. Le roi Fouad croyait que l'adoption de la Constitution de 1923 allait lui donner plus de pouvoir, mais en donnait davantage au parlement. C'est après avoir violé sans retenue la Constitution de 1923 qu'il finit par l'abroger pour obtenir plus de pouvoir au détriment de l'Assemblée législative. En 1934, ce texte fut à son tour aboli et un an plus tard la Constitution de 1923 était remise en vigueur jusqu'en 1952.

L'arrivée de Nasser marque une période de grande instabilité constitutionnelle : trois Constitutions et deux proclamations constitutionnelles se succédèrent entre 1952 et 1964. Lorsqu'il prit le pouvoir en 1952, Nasser attendit cinq mois après la Révolution de juillet pour abroger la Constitution de 1923. Il forma ensuite un comité chargé d'élaborer une nouvelle Constitution avant de la soumettre au peuple. Une Constitution provisoire fut adoptée pour une période de trois ans avant que la nouvelle Constitution entre en vigueur. Le 18 juin 1953, la République est proclamée. Le pouvoir est concentré dans les mains d'un petit groupe. Il n'y a pas de chambre d'Assemblée, pas de président. « Nâsir [Nasser] est à la fois Premier ministre et chef du Conseil du Commandement de la Révolution. »¹⁴⁸ C'est en 1956 que la première Constitution de la République est adoptée. Au départ, elle mettait en place un régime parlementaire représentatif. Elle fut rejetée par le Conseil de la Révolution. Nasser nomma une autre commission chargée de la modifier selon ses propres intérêts. Ce nouveau projet de Constitution fut soumis au peuple et adopté à majorité.

La nouvelle Constitution de 1956 stipulait que l'Égypte est un État arabe indépendant et souverain et une République démocratique. Elle distinguait clairement l'État de la nation en fondant l'identité sur la nation arabe d'abord. De grandes préoccupations sociales et

¹⁴⁷ Ibrahim White, 1924, *La Constitution égyptienne du 19 avril 1923*, Thèse de doctorat, Université de Paris ; cité dans Nathalie Bernard-Maugiron, *loc. cit.*

¹⁴⁸ Nathalie Bernard-Maugiron, *loc. cit.*

économiques marquèrent cette Constitution. L'article 4 déclarait que la solidarité sociale est la base de la société égyptienne, l'article 21 garantissait l'assurance sociale, l'article 16 encourageait les coopératives, l'article 12 régissait la propriété agricole afin d'éviter le féodalisme, etc. La Constitution de 1956 fondait, en somme, les bases d'un État socialiste et prévoyait, au niveau politique, la tenue d'élection pour élire le président de la République.

L'unification de l'Égypte avec la Syrie en 1958 amena l'élaboration d'une nouvelle Constitution. Elle possédait de grandes similitudes avec celle de 1956. Cependant, les dispositions relatives aux bases fondamentales de la société et aux droits des citoyens avaient été largement réduites. Cette nouvelle Constitution mettait en place un État (la République arabe unie) formé de deux provinces. La rupture avec la Syrie et la dissolution de la République arabe unie en 1961 apportèrent de nouveaux changements à la Constitution de 1958. Nasser l'amenda en 1962, renforçant ainsi ses pouvoirs. En 1964, un nouveau texte fondamental entra en vigueur. Il était très proche de la Constitution de 1958. Le nom de République arabe unie fut conservé pour désigner l'Égypte et l'article 1 stipulait que « La République arabe unie est un État démocratique socialiste fondé sur l'alliance des forces populaires laborieuses. » L'article 49 stipulait que 50% des assemblées représentatives devaient être formées d'ouvriers et de paysans élus. Cette Constitution resta en vigueur jusqu'en 1971, bien que déclarée provisoire.

L'arrivée de Sadate au pouvoir en 1971 marqua l'élaboration d'une nouvelle Constitution par un comité choisi en collaboration avec l'Assemblée nationale (*voir app. A, p.87 et suivantes*). C'est sous cette Constitution que l'Égypte adopta le nom de République arabe d'Égypte. « Elle renforça l'État de droit, en affirmant dans son préambule que la souveraineté de la loi est la garantie qui assure la liberté de l'individu et le seul fondement de la légitimité du pouvoir, et en y consacrant un titre entier (art. 64 à 72). »¹⁴⁹ Les références au socialisme et au nationalisme arabe sont encore présentes. L'article 1 reprenait celui de la Constitution de 1964 déclarant que « la République arabe d'Égypte est un État démocratique socialiste fondé sur l'alliance des forces populaires laborieuses ». C'est aussi cette constitution qui introduisit la Charia islamique comme source de la législation. « En Égypte, la Constitution du 11 septembre 1971 marque une rupture en ce sens qu'elle introduit, pour la première fois, – une

¹⁴⁹ Nathalie Bernard-Maugiron, *loc. cit.*

référence à la normativité de l'islam dans le système institutionnel. »¹⁵⁰ En 1980, l'article 2 fut amendé pour faire de la Charia *la* source principale de la législation. La Constitution ne vise plus la disparition des écarts entre les classes, mais la réduction entre les revenus. « Les amendements diminuèrent donc la place du socialisme comme fondement de l'État au profit des courants libéraux et religieux, tout en renforçant encore la position du chef de l'État, désormais rééligible sans limite. »¹⁵¹

¹⁵⁰ Baudouin Dupret, « La *sharī'a* comme référent législatif », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 25 | 1996, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index844.html>. Consulté pour la dernière fois le 27 août 2009.

¹⁵¹ Nathalie Bernard-Maugiron, *loc. cit.*

3.2 DÉBATS ENTOURANT LA QUESTION DE L'INTRODUCTION DE LA CHARIA DANS LA LÉGISLATION

L'émergence de l'islam politique s'est accompagnée d'un appel à la réintroduction de la loi islamique dans la législation égyptienne. Trois positions ont été adoptées par les auteurs qui se sont penchés sur la question. Nous présenterons d'abord la pensée des islamistes qui souhaitent un retour « aveugle » de la Charia. Nous présenterons ensuite la pensée de Burhan Ghalioun pour qui l'adoption de la Charia ne ferait que semer la confusion entre droit positif et droit religieux. Finalement, nous terminerons avec les auteurs qui croient que l'introduction de la Charia permettrait de faire face à la crise du modernisme si elle est introduite en respectant certaines conditions.

3.2.1 Les islamistes et la Charia

« La Charia, ou le *fiqh*, c'est-à-dire le droit musulman classique, est un corpus de règles juridiques extrêmement nombreuses traitant de tous les problèmes de la vie en société. »¹⁵² Bien qu'il existe plusieurs écoles de pensée et malgré les différentes branches de l'islam, ces règles gardent une certaine uniformité. Ce droit a régi les sociétés musulmanes citadines du VIII^e siècle jusqu'à l'introduction du droit moderne pour certains pays. Selon Mohammed Charfi, le droit musulman est un droit cohérent qui a des similitudes importantes avec les droits romano-germanique, la Common Law, etc. Plusieurs règles de ce droit diffèrent par contre des autres droits. Ces règles représentent le cheval de bataille des islamistes qui réclament une application stricte et littérale de la Charia. Contrairement à Said al-Ashmawi, Tariq al-Bishri et le philosophe marocain Muhammad al-Jabri, ils n'acceptent aucune interprétation adaptée aux réalités du présent (*voir* section 3.2.3).

Selon Muhammad Charfi, ils font une sélection utilitariste de la loi islamique puisqu'ils acceptent d'oublier certaines lois et souhaiteraient en voir disparaître d'autres.¹⁵³ D'abord, les règles que les islamistes acceptent d'oublier concernent les règles disparues telles que l'*enzel*, le *kirdar*, le *mouçakat* ou la *mogharsa*. Ces règles régissaient le droit des terres et des

¹⁵² Muhammad Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Paris : Albin Michel, 1998, p. 63

¹⁵³ *Ibid.*, p.63 et suivantes

immeubles dans les pays musulmans. Ensuite, les lois qu'ils souhaiteraient voir disparaître concernent les règles qui traitent de l'esclavage. La question de l'esclavage dans la Charia n'est pas seulement une règle unique qui permet à un homme d'en posséder un autre, c'est un ensemble de règles qui donnent les raisons pour lesquelles un homme peut en détenir un autre, les raisons de validité de la vente de l'esclave, l'annulation de la vente pour vice caché, etc. L'esclavage fait partie intégrante de la Charia. Les islamistes en parlent très peu et ont plutôt tendance à vouloir faire oublier ces règles. Finalement, les règles auxquelles ils s'accrochent concernent principalement les domaines du statut personnel, du droit pénal et de la liberté de conscience. Ce sont les règles du mariage, de l'héritage, du statut de la femme et des non-musulmans, etc.

3.2.2 La Charia est un droit divin

Selon Burhan Ghalioun, l'application de la Charia est au cœur du projet islamiste, mais pose deux problèmes fondamentaux.¹⁵⁴ Le premier est de réduire l'islam à sa dimension juridique, et le deuxième est la confusion possible entre loi religieuse et droit positif. Selon cet auteur, la Charia n'a occupé, dans l'Histoire de l'Islam, qu'un espace très restreint de l'activité religieuse. Le retour à la pratique juridique originelle semble donc plus lié à l'adaptation de l'islam aux nouveaux enjeux de la modernité qu'à la spécificité du dogme.

Le droit qu'on applique dans les États musulmans traditionnels n'a rien à voir avec le droit que pratiquent les États modernes. Les deux systèmes diffèrent dans la conception générale, le but visé et les moyens utilisés. La loi divine ne peut avoir de sens sans la foi. Elle est censée aider le croyant à se rapprocher de Dieu et ne peut donc être appliquée par la force. La Charia s'est sacralisée lorsqu'elle s'est libérée de l'État et du pouvoir. « La jurisprudence religieuse telle qu'elle a été pratiquée dans l'histoire de l'islam est plus proche de l'idée de recommandation juridique conseillée par un *faqih* [...] que de l'idée de règlement unifié et contraignant imposé par la force du politique. »¹⁵⁵ Le droit positif est un droit politique qui a comme fonction d'assurer le bon fonctionnement de la vie en communauté. « La tentative de substituer la loi divine au droit positif conduit à un conflit de légitimité entre le pouvoir

¹⁵⁴ *Islam et politique : la modernité trahie*, Paris : La Découverte, 1997, p. 197 et suivantes

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.198

politique lié à la volonté populaire et le pouvoir religieux dépositaire de la loi religieuse. »¹⁵⁶ Les islamistes ignorent que l'introduction d'un droit positif ne permet pas automatiquement la suppression de la Charia puisqu'ils déforment le but premier de celle-ci.

La volonté de se libérer d'un système juridique moderne importé et étranger domine les sociétés arabo-musulmanes. Selon Burhan Ghalioun, cette crise de la pensée juridique musulmane trouve son origine dans la renaissance de la pensée musulmane construite en opposition à la modernité.¹⁵⁷ La confusion du politique et du religieux conduit à une impasse. Le progrès n'est alors possible dans le monde arabe sans conciliation de la tradition et de la modernité, et sans inscription des acquis de la modernité dans leur référence propre. Les tenants de la théorie de la souveraineté divine cherchent à lier la loi divine à la politique alors que leurs ancêtres se sont battus pour préserver leur indépendance afin de tenir le droit musulman loin des influences du pouvoir.

3.2.3 La Charia pour sortir de la crise

Le juge égyptien Saïd al-Ashmawi, le membre du conseil d'État égyptien Tariq al-Bishri et le philosophe marocain Muhammad al-Jabri considèrent que la réintroduction de la Charia dans la législation n'a rien à voir avec la religion. Selon eux, elle est bel et bien le résultat de facteurs politiques, sociaux et économiques. Ils croient que les sociétés arabo-islamiques font face à d'importants problèmes, spécialement en ce qui concerne la justice, et que l'introduction de la Charia adaptée aux réalités du présent dans la Constitution représente la solution à ces problèmes.

Selon Ashmawi, la Charia se serait transformée au fil des siècles la détournant de son essence première. L'introduction du droit positif en Égypte aurait « sauvé » la Charia d'une plus importante détérioration. « *On the contrary, in Egypt, shari'a law is actually already implemented, infused with western concepts and laws which are not contradictory to shari'a law. « Egyptian law is ninety percent shari'a law ».* »¹⁵⁸ Les sources de la Charia contiennent

¹⁵⁶ Burhan Ghalioun, *op. cit.*, p. 199

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 208

¹⁵⁸ Saïd al-'Ashmâwî, *al-Shari'a al-islâmiyya wa-l-qânûn al-misrî*, Cairo : Maktabat Madbûlî al-Saghîr, 1996, p. 11 ; cité dans Maurits S. Berger, « Review Essay : Three Recent Views on the Implementation of Islamic Law »,

très peu de règles légales. Selon cet auteur, l'introduction de la Charia signifie donc l'introduction du *fiqh* qui fournit le corpus nécessaire à l'établissement d'un système légal. Avec le *fiqh*, il est permis par l'islam orthodoxe d'adapter les lois aux réalités temporelle et géographique. Il est donc totalement admissible d'utiliser des concepts et des règles occidentales selon cet auteur. Il considère également que les influences européennes présentes dans la loi égyptienne ne sont pas étrangères à la Charia islamique ou à la société égyptienne. La majeure partie de la loi égyptienne est basée sur la loi française, elle-même basée sur la loi romaine. La loi islamique et la loi romaine partagent le même héritage légal et culturel. Finalement, Ashmawi affirme que la loi islamique actuellement implantée en Égypte n'est pas « nouvelle ». « *It was the conclusion reached in 1987 by the committee appointed by the Egyptian government to review Egyptian law according to its Islamic value.* »¹⁵⁹

Al Jabri et Bishri considèrent que la Charia doit être implantée dans une forme renouvelée. Leurs préoccupations concernent non pas les règles chariatiques, mais plutôt la méthodologie adoptée. Ils réclament l'utilisation d'un cadre théorique légal de la Charia dans le but de trouver de nouvelles solutions. En d'autres mots, l'*ijtihad*¹⁶⁰ doit faire l'objet d'une réutilisation, mais pas n'importe laquelle. Il doit s'agir d'une réutilisation renouvelée. Bishri affirme que les règles chariatiques ne doivent pas être suivies aveuglément. Elles doivent servir d'inspiration. Il existe différentes façons, dépendamment de la société islamique où elle est implantée, de la même manière qu'il existe différents modèles de démocratie. Al Jabri

Égypte/Monde arabe, Première série, 34 | 1998, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1542.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

¹⁵⁹ Sa'îd al-'Ashmâwî, *al-Sharî'a al-islâmiyya wa-l-qânûn al-misrî*, Cairo : Maktabat Madbûlî al-Saghîr, 1996, p.11 ; cité dans Maurits S. Berger, *loc. cit.*

¹⁶⁰ « L'*ijtihad* n'est rien d'autre qu'un effort intellectuel visant à déduire les règles pratiques de la sharia à partir de ses signes circonstanciés (*adilla tafsîliyya*). Il n'est donc pas possible qu'il se contente d'imiter les prédécesseurs (*al-awwalîn*), qu'il calomnie Dieu par le mensonge en posant des autorisations ou des interdictions sans fondement ou se détourne de la Révélation pour ce qui concerne les affaires des gens et ce qu'il y a d'honorable dans leurs coutumes. Il s'agit d'utiliser le jugement de la raison (*hukm al-'aql*) lorsqu'il n'existe pas de texte, afin de parvenir à l'établissement des règles pratiques imposées par l'équité et la clémence de Dieu à Ses serviteurs. Cela est dû au fait que ces règles sont contenues dans la sharia islamique, dès lors que celle-ci n'est pas repliée sur elle-même et n'attribue pas de sacralité (*qudsiyya*) aux propos d'un jurisconsulte quelconques dans l'une ou l'autre des matières la concernant et n'interdit pas qu'on l'interprète, qu'on l'évalue ou qu'on lui substitue une autre règle. Les opinions interprétatives n'ont pas en elles-mêmes de force obligatoire s'étendant à d'autres que ceux qui les soutiennent. Il n'est donc pas permis de les considérer comme des règles fixes, immuables et incontestables, sinon ce serait nier la réflexion (*ta'ammul*) et la clairvoyance (*tabassur*) dans la religion du Dieu Très-Haut et ne pas admettre une vérité qui est que l'erreur est potentielle dans tout *ijtihad*. » HCC, 15 mai 1993, n° 7/8e, *Rec.*, vol. 5, part. 2, p. 250 dans Nathalie Bernard-Maugiron et Baudouin Dupret, « Les principes de la sharia sont la source principale de la législation » » Égypte/Monde arabe, Deuxième série, 2 | 1999, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index992.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

considère que l'ancien *ijtihad* n'est plus utilisable parce qu'il tend à donner une interprétation littérale du Coran et de la Sunna.

La relation entre la Charia et le *fiqh* est un sujet délicat dans l'introduction de la Charia. Bishri et Ashmawi font une distinction explicite entre les deux. La Charia représente les règles issues du Coran et de la Sunna, divines et intouchables alors que le *fiqh* est le produit de la réflexion humaine et peut être adapté selon le lieu et l'époque. La liberté législative n'est possible qu'avec le *fiqh*. « *fiqh is a positive, historical [corpus] : we take from it and we leave it according to what we perceive in the sources of Islam [i.e. Koran and Sunna] as modern, taking into account that the fiqh is a historical expertise which needs to be studied ; it is the experiences (tajârib) of the past from which we seek guidance.* »¹⁶¹ C'est dans ce contexte que Bishri voit la nécessité de pratiquer une forme nouvelle d'*ijtihad*. Selon lui, l'introduction de la Charia ne signifie pas l'introduction de certaines règles, mais le retour aux sources légales islamiques. Cela ne veut pas dire pour autant de remplacer les lois promulguées par l'État, pas plus que les écartées. Le but est d'instaurer une situation entre les deux.

Ashmawi adopte un point de vue beaucoup plus libéral. Comme nous l'avons souligné précédemment, Ashmawi affirme qu'un appel à l'application de la Charia est un appel à l'application du *fiqh*, lequel est implanté à 90% en Égypte. Logiquement, la Charia devrait utiliser le 10% restant. Dans ce cas, Ashmawi considère que la Charia ne devrait pas être appliquée entièrement. « *The shari'a is not only rules and principles but it is first (...) a general atmosphere which rules the community.* »¹⁶²

Al Jabri prend une position encore plus libérale que celle d'Ashmawi selon Maurits S. Berger¹⁶³. Il considère qu'il ne faut pas simplement continuer l'*ijtihad*, mais le ressourcer et le reconstruire. Tout comme Ashmawi, al Jabri croit que lorsqu'on pratique l'*ijtihad*, on doit

¹⁶¹ Târiq al-Bishrî, *Fî-l-mas'ala al-islâmiyya al-mu'âsira. Al-wad' al-qânûnî al-mu'âsir bayn al-shari'a al-islâmiyya wa-l-qânûn al-wad'i*, Cairo : Dâr al-shurûq, 1996, p. 37 ; cité dans Maurits S. Berger, *loc. cit.*

¹⁶² Sa'îd al-'Ashmâwî, *al-Shari'a al-islâmiyya wa-l-qânûn al-misrî*, Cairo : Maktabat Madbûlî al-Saghîr, 1996, p.73 ; cité dans Maurits S. Berger, *loc. cit.*

¹⁶³ « Review Essay : Three Recent Views on the Implementation of Islamic Law », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | 1998, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1542.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

focaliser sur le sens des règles du Coran et de la Charia plutôt que d'appliquer littéralement le texte. Le raisonnement devrait s'inspirer de la Charia dans le but de réaliser la sagesse de Dieu. Il continue son argumentation en stipulant que l'utilité générale de la Charia est l'intérêt commun de la société. Ce concept légal a été développé par les intellectuels musulmans au VIII^e siècle et rejeté par Bishri. De plus, al Jabri affirme que les règles de la Charia ont été façonnées dans un certain contexte social et historique.

En somme, selon Maurits S. Berger, la pensée de ces trois auteurs montre qu'il existe plusieurs voies possibles entre le rejet total de la Charia et son application aveugle.¹⁶⁴ Ces auteurs croient que la Charia doit être implantée, mais sous certaines conditions. Ils sont d'accord sur le fait que son introduction ne doit pas prendre la forme d'une révolution, mais plutôt la forme d'une introduction progressive à travers la législation. La Charia doit s'adapter à la société actuelle. Les changements ne peuvent se traduire que par une évolution législative, ils doivent également se faire en harmonie avec l'évolution de la société.

« Ashmâwî argues that shari'a law is in effect already implemented in Egypt, since Egyptian law in most cases does not contradict shari'a law. Jâbrî and Bishrî argue that shari'a law still needs to be implemented, and both advocate the reopening of the doors of ijtihâd. But where Jâbrî advocates a liberal interpretation of shari'a rules based on the common interest of the community, Bishrî takes the conservative view that shari'a rules are not to be altered. »¹⁶⁵

¹⁶⁴ « Review Essay : Three Recent Views on the Implementation of Islamic Law », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | 1998, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1542.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

¹⁶⁵ *Ibid.*

3.3 LA CONSTITUTION ET LES PRINCIPES DE LA CHARIA COMME SOURCE PRINCIPALE DE LA LÉGISLATION

La place que la Charia occupe en tant que pouvoir normatif varie considérablement d'un lieu et d'une époque à l'autre. « [...]sharī'a has, within the broader current of islāh, been the object of interpretative contest and competing projects of reinstitutionalization of divine norm within a modern legal and political landscape. » ¹⁶⁶ Son introduction dans la Constitution égyptienne pose un certain nombre de questions. D'abord, vue les différentes interprétations qu'on lui a attribuées avec le temps : qu'est-ce que signifient les principes de la Charia?

En l'absence d'indication précise dans les travaux constitutionnels préparatoires, les juristes se sont interrogés : « s'agit-il des principes législatifs contenus dans le Coran et dans la *sunna* (la tradition du prophète Mohammed), qui devrait fournir un cadre de référence au législateur et au juge? Ou simplement des solutions juridiques tirées de ces principes par les différentes écoles de *fiqh* et partiellement codifiées depuis un siècle dans le monde arabe, solution retenue par les rédacteurs du code civil égyptien de 1948? » ¹⁶⁷

Nous tenterons de voir, dans cette section, comment le système juridique a analysé la Charia dans les faits et quel a été son impact sur la laïcité en Égypte. Pour ce faire, nous examinerons les différents jugements constitutionnels relatifs à l'interprétation de l'article 2 de la Constitution égyptienne.

3.3.1 L'évolution de la jurisprudence de l'article 2 de la Constitution

C'est concernant une dette de l'université d'Al-Azhar que la Haute Cour constitutionnelle s'est prononcée pour la première fois sur la place de la loi islamique dans le système juridique égyptien. L'université avait été condamnée à payer les intérêts d'une dette qu'elle

¹⁶⁶ Armando Salvatore, « Dilemmas of religious reform (*Islāh*) », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | 1998, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1503.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

¹⁶⁷ Bernard Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris : Karthala, 1993, p.25

avait contractée en vertu de l'article 226 du Code civil.¹⁶⁸ Le doyen de l'université fit appel et souleva l'inconstitutionnalité de cet article stipulant qu'il violait les principes de la Charia islamique en légalisant l'usure (concept banni par le Coran). Sa requête fut rejetée par la Haute Cour constitutionnelle qui posa, à partir de ce jugement, deux principes fondamentaux. D'abord, elle proclama la non-rétroactivité de l'application de la Charia sur les lois antérieures au 22 mai 1980. Ces lois restent en vigueur tant et aussi longtemps qu'elles ne sont pas abrogées ou amendées par le législateur. « Les lois postérieures au 22 mai 1980 doivent donc effectivement respecter les principes de la sharia islamique, sous peine d'être déclarées inconstitutionnelles par la Haute Cour. »¹⁶⁹ Le doyen d'al-Azhar s'est vu refuser l'annulation de la dette. La Haute Cour constitutionnelle justifie son jugement par la volonté du Constituant. Le rapport présenté à l'Assemblée du Peuple stipulait que la transition du droit positif au droit islamique allait se faire graduellement. La Haute Cour évoque également que si le législateur avait voulu que l'article 2 soit rétroactif, il l'aurait évoqué précisément. Il faut donc lui laisser le temps d'élaborer un système de droit complet se basant sur le Coran et la Sunna. La Haute Cour constitutionnelle a également évoqué le risque de chaos juridique pour justifier sa décision. Rendre toute la législation égyptienne inconstitutionnelle en vertu des principes de la Loi islamique

entraînerait non seulement l'abrogation de toutes les législations antérieures contraires aux principes de la Loi islamique dans les domaines civil, pénal, social ou économique, mais obligerait aussi les tribunaux à appliquer aux litiges qui leur sont soumis des règles non codifiées à la place des lois abrogées, avec tous les risques que cela comporte de contradictions entre ces règles, de contrariété entre les jugements et de déstabilisation [de l'ordre juridique].¹⁷⁰

La Haute Cour autorise donc et même donne la responsabilité au législateur de rendre les lois antérieures à 1980 conformes aux principes de la Charia islamique.

C'est en 1993 que la Haute Cour constitutionnelle dut trancher sur la constitutionnalité d'un texte postérieur à 1980 en vertu des principes de la Charia. Il s'agissait de la loi n° 100 de

¹⁶⁸ Nathalie Bernard-Maugiron et Baudouin Dupret, « Les principes de la sharia sont la source principale de la législation » » *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 2 | 1999, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index992.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ HCC, 4 mai 1985, n° 20/1e, *Rec.*, vol. 3, p. 223 ; cité dans Nathalie Bernard-Maugiron et Baudouin Dupret, *loc. cit.*

1985 amendant le décret-loi n° 25 de 1929 sur le statut personnel. L'affaire concernait une femme divorcée. Elle souhaitait, en vertu de l'article 20 alinéa 1 du décret-loi n°25 de 1929 amendé par la loi n°100 de 1985, avoir la garde de son enfant et rester dans le domicile familial. En vertu de l'article 18 alinéa 2 de la même loi, amendé en 1985, elle voulait également toucher une compensation (*mut'a*) d'un montant équivalent à dix ans de pension alimentaire. Son ex-mari, refusant d'acquiescer à sa requête, évoqua la non-constitutionnalité de la loi n°100 de 1985 en vertu de l'article 2 de la Constitution. Le principe de non-rétroactivité ne pouvait s'appliquer puisque la loi était postérieure à 1980. La Haute Cour dut examiner la conformité de cette loi selon les principes de la Charia islamique. Elle émit d'abord une distinction entre les principes islamiques absolus et les règles relatives. Selon la Haute Cour, les principes islamiques absolus ne peuvent faire l'objet d'interprétation. Les règles de la Charia ayant un fondement absolu ne peuvent ainsi être modifiées en fonction du temps et du lieu. La compétence de la Haute Cour à leur endroit se limite à veiller à ce qu'elles soient bien respectées et l'emportent sur toutes dispositions juridiques qui les contrediraient.¹⁷¹ Ainsi, tous les textes législatifs post 1980 contraires aux règles de la Charia dont l'origine est absolue sont interdits. L'article 2 de la Constitution égyptienne concerne la Charia dans ses fondements et ses principes supérieurs. Pour ce qui est des règles relatives, elles peuvent faire l'objet d'interprétation en fonction du temps et du lieu dans lequel elles évoluent

[...] afin de garantir leur souplesse et leur vitalité et de faire face aux événements quels qu'ils soient, en organisant les affaires des hommes (*'ibâd*) de manière à satisfaire leurs intérêts considérés comme légitimes, pour autant toutefois que cet effort interprétatif se produise dans le cadre des principes fondamentaux de la sharia islamique, sans les outrepasser.¹⁷²

La Haute Cour constitutionnelle effectue, dans cet arrêt, une distinction entre principes absolus et principes relatifs de la Charia islamique. Seuls les principes relatifs peuvent faire l'objet d'interprétation. La Haute Cour constitutionnelle, dans l'arrêt de 1993 portant sur le droit de garde des enfants et la compensation de la femme répudiée, émit que le législateur avait respecté des directives fondamentales de la Charia en prenant en considération l'intérêt

¹⁷¹ HCC, 15 mai 1993, n° 7/8e, *Rec.*, vol. 5, part. 2, p. 316 ; cité dans Nathalie Bernard-Maugiron et Baudouin Dupret, *loc. cit.*

¹⁷² *Ibid.*

de l'enfant d'abord. Dans un autre arrêt, la Cour précisa que c'est par l'*ijtihad* (voir p.64) que les principes relatifs pourront être interprétés en fonction de l'évolution de la société.

Dans un autre jugement rendu sur la loi n°100 de 1985, l'affaire concernait le droit d'une épouse à demander le divorce en cas de second mariage de l'époux. La Cour émit d'abord que la polygamie faisait partie des principes absolus de la Charia, mais qu'elle n'était pas une obligation. Ce droit est autorisé s'il garantit à toutes les épouses d'être traitées de manière juste et équitable. Ainsi, l'homme a le droit de se marier une deuxième fois. Cependant, la souffrance matérielle et morale de la première femme peut rendre impossible le maintien d'une vie décente entre les époux.¹⁷³ La loi n°100 de 1985 permet la dissolution du mariage par « répudiation judiciaire » (*tatlîq*), à la demande de la femme, dans le cas où celle-ci a subi un préjudice à cause du mariage parallèle de son mari. La femme peut donc demander le divorce. Il n'existe pas, dans la Charia, de principe absolu qui empêche de faire prononcer le divorce par un juge, les écoles juridiques divergeant en la matière. Il est donc possible pour le gouvernement d'émettre une loi en la matière.

L'auteur Bettina Dennerlein remarque que la Haute Cour constitutionnelle oscille entre la volonté de protéger la famille et la « non-intervention » à l'égard de la hiérarchie entre les sexes ou, plus concrètement, à l'égard des privilèges masculins dans les jugements qu'elle a rendus sur la loi n°100 de 1985.¹⁷⁴ D'un côté, les juges défendent la constitutionnalité de la loi qui permet d'octroyer rétroactivement à l'enfant une pension pour une période non limitée et de l'autre, ils déclarent partiellement inconstitutionnel l'article 18 c qui oblige le père à loger ses enfants après dissolution du mariage et le fait d'émettre une distinction entre deux catégories de maris répudiateurs déclarant que cela porte atteinte à l'égalité. « Par cet arrêt, les juges, tout en invoquant, entre autres, le principe de l'égalité devant la loi, défendent la répudiation – prérogative masculine consacrée par le droit musulman qui exprime clairement l'inégalité fondamentale entre les sexes. »¹⁷⁵

¹⁷³ Nathalie Bernard-Maugiron et Baudouin Dupret, *loc. cit.*

¹⁷⁴ Bettina Dennerlein, « Le social dans le droit : le statut personnel dans la jurisprudence de la Haute Cour constitutionnelle égyptienne », *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 2 | 1999, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index991.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

¹⁷⁵ *Ibid.*

Alors que la formalisation du mariage et l'obligation pour l'homme d'octroyer une pension alimentaire sont acceptées, l'égalité entre les sexes reste contestée. C'est pour cette raison que la loi Jihane¹⁷⁶, qui faisait de la polygamie un préjudice en soi fut fortement critiquée. « Quelques magistrats refusèrent d'appliquer la loi n° 44 de 1979 [loi Jihane], arguant de son inconstitutionnalité. »¹⁷⁷ La Haute Cour constitutionnelle finit par invalider cette loi non pas parce qu'elle était inconstitutionnelle en vertu de l'article 2 de la Constitution (puisqu'antérieure à 1980), mais plutôt parce qu'elle avait été promulguée par le président (Sadate) sans l'accord du Parlement. C'est la loi n°100 de 1985 qui remplaça ce texte. Les mesures permettant la répudiation ont été maintenues de même que la pension alimentaire en cas de répudiation non fondée. Cependant, le droit d'obtenir une répudiation judiciaire (*tatig*) a été restreint. La loi de 1985 ne rend possible le *tatig* que si la femme prouve qu'elle a subi un préjudice matériel ou moral en raison d'un mariage parallèle.

En 1994, le ministère de l'Éducation décréta le port de l'uniforme scolaire obligatoire. Tous les étudiants devaient s'y conformer sous peine d'être expulsés. Les élèves qui portaient le voile en plus de cet uniforme devaient fournir une attestation de leur père ou de leur tuteur donnant leur autorisation. Cette décision a créé un vif débat dans les milieux religieux et l'opinion publique islamique. Les oulémas déclarèrent cette décision anticonstitutionnelle.

[...] comment est-il concevable de demander aux parents une autorisation pour la mise en œuvre d'une décision ministérielle elle-même contraire à la *shari'a* (loi islamique) puisqu'interdisant l'application de prescriptions divines, ce qui met de surcroît cette décision en contradiction avec la constitution égyptienne, dont les textes s'inspirent de la *shari'a*, c'est-à-dire des préceptes du Coran et de la Sunna ?¹⁷⁸

La Haute Cour dut se prononcer sur cette loi. Selon la Cour, il n'existe pas de principe absolu réglementant en détail les vêtements que la femme doit porter et les parties du corps qu'elle doit obligatoirement voiler. Le législateur peut donc légiférer sur le port du voile en tenant

¹⁷⁶ La loi « Jihane » portait le nom de la femme du président Sadate. Cette loi fut largement controversée, du fait des innovations qu'elle introduisait, particulièrement en cas de second mariage de l'époux.

¹⁷⁷ Jörn Thielmann, « La jurisprudence égyptienne sur la requête en *hisba* », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | 1998, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1499.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

¹⁷⁸ Aïcha Chellali, « Le voile à l'école », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 20 | 1994, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index521.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

compte des coutumes et usages courants dans la société s'ils ne viennent pas à l'encontre des principes absolus de la Loi islamique.

3.3.2 La requête en *hisba*

« Le terme non coranique de *hisba* désigne, d'un côté, l'obligation pour chaque musulman « d'ordonner le bien et d'interdire le mal » [...] et, de l'autre, l'office du *muhtasib*, inspecteur des marchés et gardien de l'ordre public. »¹⁷⁹ La *hisba*, comme requête et témoignage, est établie dans la jurisprudence en matière de statut personnel, mais pas dans la législation. Depuis la suppression des tribunaux religieux en 1956, les requêtes en *hisba* ont été peu nombreuses. Elles concernaient principalement des cas de divorce par répudiation de la femme par l'homme ou par changement de religion, de l'islam vers le christianisme. « Le recours aux principaux textes de référence du rite hanafite, prescrit par l'article 280 de la loi n° 78 de 1931, sert de base légale principale à la *hisba*, que ce soit avant ou après 1955. »¹⁸⁰ Ainsi, même si la *hisba* n'est pas directement établie dans la législation, on y a eu recours depuis 1956, c'est-à-dire depuis la suppression des tribunaux religieux. Le concept central de cette requête est la notion de « droits de Dieu ». Les droits de Dieu recouvrent les requêtes formulées au nom de l'État et de la religion contre des personnes juridiques privées seulement.¹⁸¹

En 1966, une femme musulmane qui s'était convertie à la religion copte, et mariée avec un homme de la même religion fut traînée en cours par son propriétaire qui l'accusait d'avoir contracté un mariage invalide. Il présenta une requête en *hisba* devant la chambre des affaires du statut personnel accusant la femme d'apostasie. En reniant l'islam, la femme était maintenant apostat et donc « morte légalement ». Un mort ne pouvant se marier, le mariage était invalide et les deux locataires devaient être séparés. Le tribunal donna raison au propriétaire arguant qu'il avait fondé son action sur le principe de la *hisba*. Puisque la question du mariage fait partie des droits de Dieu, une telle requête était possible. La cour n'a

¹⁷⁹ Jörn Thielmann, « La jurisprudence égyptienne sur la requête en *hisba* », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | 1998, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1499.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

pas jugé que la liberté de religion avait été violée puisque selon son jugement, la séparation est une conséquence légale de l'apostasie.

La requête en *hisba* a fait l'objet de plusieurs recherches depuis l'affaire du professeur Nasr Hamid Abu Zayd. Professeur-assistant en études islamiques et littérature au département de langue arabe de la faculté des lettres de l'université du Caire, il a été accusé de publier « [...] de nombreux livres, recherches et articles qui, d'après ce qu'en rapportent des ulémas, contiendraient des éléments impies (*kufi*) le faisant sortir de l'islam ; ceci le ferait considérer comme apostat (*murtadd*) et prescrirait que soient appliquées en son cas les règles (*ahkâm*) de l'apostasie (*ridda*). »¹⁸² Arguant qu'un apostat ne peut se marier ni avec une musulmane ni avec une non-musulmane puisque l'apostasie signifie la mort légale d'un individu, il fut séparé de son épouse.

La requête en *hisba* touche directement la question des libertés de croyance, de conviction et d'enseignement en Égypte. Depuis l'affaire Abû Zayd, une multitude de tentatives d'introduction de requêtes en *hisba* ont été intentées contre des individus ayant des idées allant à l'encontre de l'islam. Pour réduire les requêtes, le gouvernement a adopté en janvier 1996 une loi « portant organisation des procédures de requête directe en *hisba* en matière de statut personnel » (loi n° 3 de 1996). Cette loi stipule que seul le parquet peut, à l'exception de tout autre, intenter des procès ayant trait au statut personnel et relevant de la *hisba*. « L'adoption de la loi n° 3 de 1996 a de fait radicalement empêché que ne survienne une nouvelle affaire en *hisba*. En réalité, par cette loi, la *hisba* est virtuellement abolie du droit égyptien du statut personnel. »¹⁸³ En 2001, un avocat intenta un procès à Nawal al-Saadawi stipulant qu'elle avait tenu des propos anti-islamiques. Il invoqua la requête en *hisba* pour la séparer de force. L'affaire n'a pas eu gain de cause. « Mais une fois de plus, le *mufti* de la République, c'est-à-dire le représentant de l'État, s'illustrait en lançant une *fatwa* contre la militante féministe. »¹⁸⁴

¹⁸² « Jurisprudence Abû Zayd », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | 1998, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1524.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

¹⁸³ Jörn Thielmann, « La jurisprudence égyptienne sur la requête en *hisba* », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | 1998, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1499.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

¹⁸⁴ Christophe Ayad, *Géopolitique de l'Égypte*, Bruxelles : Complexe, 2002, p.47

3.4 L'IMPACT DE L'INTRODUCTION DE LA CHARIA SUR LA LAÏCITÉ EN ÉGYPTÉ

« L'on peut considérer que la laïcité en Égypte, à l'exception d'un bref retour au « Moyen-âge » sous 'Abbas 1^{er} (entre 1849 et 1853) a duré sans interruption jusqu'à la mort de Gamal Abdel Nasser. »¹⁸⁵ Ainsi, nous croyons que l'introduction de la Charia dans la Constitution est venue arrêter ou du moins ralentir le processus de laïcisation enclenché par Mohammed Ali et poursuivi par ses prédécesseurs. C'est en nous basant sur les trois principes fondamentaux de la laïcité développés par Micheline Milot¹⁸⁶, soit la séparation, la neutralité et la liberté de conscience et de religion et l'égalité de traitement des citoyens, que nous analyserons l'impact de l'introduction de la Charia sur la laïcité en Égypte.

3.4.1 La séparation du politique et du religieux

Le premier principe fondamental de la laïcité est la séparation du politique et du religieux. Ce principe implique que le religieux ne s'immisce pas dans les décisions étatiques et que l'État n'intervienne pas dans la conception du dogme. Ainsi, l'État peut légiférer en toute liberté sans que les chefs religieux ne puissent s'interposer. Cependant, ce principe implique également que l'État n'intervienne pas dans les décisions propres au dogme. L'État ne peut contraindre les représentants de l'islam officiel d'adopter telle ou telle vision de l'islam sur le port du voile des femmes par exemple. Dans le cas contraire, il s'agirait d'ingérence et le principe de la séparation du politique et du religieux ne serait pas respecté.

En Égypte, le pouvoir politique était indépendant du pouvoir religieux jusqu'à la mort de Nasser. Cependant, comme nous l'avons relaté dans le deuxième chapitre, le pouvoir religieux, représenté par al-Azhar, a progressivement été soumis à l'État sous le régime nassériste. En effet, la réforme de 1961 permit au régime de freiner l'essor des groupes islamistes en favorisant une interprétation de l'islam qu'il pouvait contrôler. Nasser accorda au Cheikh d'Al-Azhar le statut de ministre et aux oulémas le statut de fonctionnaire de l'État.

¹⁸⁵ Louis 'Awad, « Histoire de la laïcité en Égypte » *Égypte/Monde arabe*, Première série, 2 | 1990, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1693.html>. Consulté le pour la dernière fois le 26 août 2009.

¹⁸⁶ *La laïcité*, Montréal : Novalis, 2008

« De fait, al-Azhar devint le porte-parole officiel du régime en matière de religion. »¹⁸⁷ Les différentes politiques adoptées par Nasser à cette époque condamnèrent un des principes fondamentaux de la laïcité, soit celui de la séparation du politique et du religieux. Même si l'État conservait une certaine autonomie par rapport à la religion en la contrôlant, les oulémas devenaient maintenant assujettis au pouvoir étatique qui exerçait un contrôle sur l'interprétation du dogme.

Quelques années plus tard, les institutions religieuses profitèrent de l'ouverture politique de Sadate pour s'installer comme force politique grandissante. « *In the aftermath of defeat in the 1967 war, the ulema of al-Azhar raised the notion of repentance (tabwa) : the naksa (defeat) gave them the opportunity to verbalize publicly the idea of a return to religion and a reactivation of religious collective memory.* »¹⁸⁸ Le discours des oulémas à partir de la défaite de 1967 est passé du socialisme arabe au fondamentalisme islamique. Cette défaite a été interprétée comme une leçon de Dieu. L'émergence des groupes islamistes à cette époque est venue radicaliser la position des oulémas qui voyaient leur autorité religieuse remise en question. En 1969, le cheikh d'al-Azhar entreprit de codifier la loi islamique et utilisa son pouvoir politique pour réclamer l'application de la Charia. Quelques années plus tard, comme nous l'avons relaté, la Charia fut adoptée comme la source principale de la législation dans la Constitution.

Ainsi, on ne peut parler de séparation du politique et du religieux à l'heure actuelle. Il existe bel et bien une interdépendance entre ces deux instances. Même si l'État semble exercer un plus grand contrôle sur le pouvoir religieux. Al-Azhar et les oulémas, grandis de leur support populaire, semblent être présents dans l'adoption des politiques de l'État et dans la formulation des lois, notamment par la présence du *mufti* de la République. Cette tendance s'est confirmée avec l'arrivée de Moubarak qui, pour conserver l'appui de l'institution, n'hésite pas à utiliser le pouvoir étatique dans le domaine de la morale islamique. Par exemple en 1985, il prohiba l'alcool sur les vols de la compagnie nationale Egyptair, et autorisa l'interruption des programmes télévisés cinq fois par jour pour l'appel à la prière.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Christophe Ayad, *op.cit.*, p.48

¹⁸⁸ Malika Zeghal, « Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-1994) » *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 3, (Août 1999), p.381

¹⁸⁹ Christophe Ayad, *op. cit.*, p.45

« Garant de l'intégrité religieuse du pays, c'est souvent l'État qui prend l'initiative de défendre l'islam en faisant arrêter tous les « déviants » comme les bahaïs ou les prédicateurs chiites. »¹⁹⁰ L'écrivain Alaa Hamed a été condamné à huit ans de prison pour blasphème par un tribunal soumis directement à l'autorité du président. En 2000, le roman *Festin des algues* écrit par le syrien Haïdar Haïdar et publié par le ministère de la Culture a provoqué un tollé. Les responsables de sa publication ont été renvoyés, et le livre retiré du marché parce qu'il allait à l'encontre de la bienséance religieuse. En 2001, 52 homosexuels ont été arrêtés et traînés en justice pour mépris de la religion et outrage aux bonnes mœurs.

C'est au niveau de la loi que la condamnation du principe de séparation entre religion et État est la plus flagrante. « L'autonomie de l'État implique [...] la dissociation entre la loi civile et les normes religieuses. »¹⁹¹ Or, l'introduction de la Charia dans la Constitution vient précisément à l'encontre de ce principe. En faisant de la Charia la source principale de la législation, l'État perd son autonomie face au pouvoir religieux. Comme nous l'avons vu précédemment (*voir* sect. 3.3.1), les principes absolus de la Charia sont interdits d'interprétations, puisque divins. La Charia vient donc retirer au pouvoir politique le droit de légiférer en le soumettant à la loi de Dieu. L'État n'est plus souverain.

3.4.2 La neutralité de l'État vis-à-vis des différentes confessions

La neutralité est un principe que l'État laïc s'impose afin de permettre le respect des différentes confessions existantes dans une société. Cela signifie qu'il ne favorise pas une religion plus qu'une autre. « À notre avis, l'État qui n'intervient pas pour rééquilibrer la force politique d'une majorité pouvant limiter les droits de minorités perd en quelque sorte sa neutralité, puisqu'il ne veille plus à assurer équitablement l'intérêt de tous les citoyens et à corriger les inégalités concrètes. »¹⁹²

¹⁹⁰ Christophe Ayad, *op. cit.*, p.47

¹⁹¹ Micheline Milot, *op. cit.*, p.18

¹⁹² *Ibid.*, p.20

En Égypte, environ 90% de la population est musulmane et 10% est copte. Même si le statut de *dhimmi*¹⁹³ a été aboli en 1856 par le khédiva Saïd, la situation des Coptes, en ce qui a trait à la liberté de religion, n'est ni parfaite ni absolue. Elle se situe quelque part entre les articles 40, qui stipule que les citoyens sont égaux devant la loi, sans distinction de race, d'origine, de religion ou de croyance, l'article 46 qui garantit la liberté de croyance et la liberté de l'exercice du culte et l'article 2 qui fait de la Charia la source principale de la législation (*voir* app. A, p.87, 91). Il existe donc une contradiction dans la Constitution égyptienne sur la neutralité de l'État depuis l'introduction du référent chariatique.

Plusieurs cas de conversions démontrent que la neutralité de l'État vis-à-vis des différentes confessions n'est pas garantie. En août 2007, un musulman né de parents musulmans se convertit à la religion copte et demande au ministère de l'Intérieur et des Affaires civiles de modifier l'identité religieuse inscrite sur ses papiers officiels. Cette affaire fait naître un vif débat dans l'opinion égyptienne. On raconte qu'il serait psychologiquement perturbé ou qu'il aurait été séduit par des promesses d'immigration en Europe ou aux États-Unis que certaines associations chrétiennes lui auraient faites. Cette histoire n'a pas de précédent en Égypte. Les affaires de conversion se font généralement du christianisme à l'islam. « L'affaire est médiatisée à outrance et fournit l'occasion d'une riposte gouvernementale contre les associations dites prosélytisme et la même contre l'Église copte orthodoxe, directement quoique médiatement visée. »¹⁹⁴

En décembre 2004, Wafâ Constantin, la femme d'un prêtre copte se convertit à l'islam. Des rumeurs racontent qu'elle aurait été convertie de force. Les Coptes manifestent et réclament son retour. En général, les cas de conversion du christianisme à l'islam ne posent pas de problème, ni même les cas de la religion Copte au protestantisme bien que peu nombreux. Les cas les plus problématiques concernent les conversions de l'islam à une autre religion. Selon Laure Guirguis, les cas de conversion de l'islam à une autre religion connaissent une

¹⁹³ « Les *dhimmis* étaient, en terre d'islam, les pratiquants de l'une des deux autres religions du Livre, soit le christianisme et le judaïsme. La liberté de culte leur était reconnue en échange du versement d'un impôt spécifique et du respect de mesures discriminatoires plus ou moins étendues, définies par l'autorité musulmane. » dans Sophie Pommier, *op. cit.*, p.129-130

¹⁹⁴ Laure Guirguis, (dirigé par), *Conversions religieuses et mutations politiques en Égypte : tares et avatars du communautarisme égyptien*, Paris : Non Lieu, 2007, p. 19-20

médiatisation sans précédent depuis 2004.¹⁹⁵ Les autorités semblent donner du fil à retordre aux « apostats » dans le changement d'identité religieuse inscrite sur leurs papiers officiels tel que le dénote un article du journal égyptien indépendant Al-Arham d'avril 2007 :

*« A Cairo Administrative Court ruling last week that the Ministry of Interior is not obliged to issue new identity documents for 45 Coptic Christians who converted to Islam and then decided to return to their original faith has sparked a heated public debate. Many Copts lambasted the ruling as discriminatory, and a violation of basic human rights and freedom of the creed enshrined in the constitution. »*¹⁹⁶

Nabil Gabriel, avocat copte et défenseur des droits humains, réclame l'élimination du référent chariatique dans la Constitution égyptienne. *« Gabriel believes that such "religious tones immediately make the Constitution discriminative and create sectarian rifts". »*¹⁹⁷ Selon lui, le référent islamique dans la Constitution diminuerait le droit des Coptes et la neutralité de l'État vis-à-vis ceux-ci.

De plus, les cartes d'identité nationale sont accordées à condition qu'un individu appartienne à l'une des trois religions dites célestes reconnues par le gouvernement égyptien; soit le judaïsme, le christianisme ou l'islam, ce qui exclut les bahaïs¹⁹⁸ et les autres religions. Les adeptes de religions non reconnues par l'État préfèrent généralement vivre sans papiers plutôt que de renier leur identité religieuse. *« Il est encore trop tôt pour savoir si le verdict du 29 janvier 2008 en faveur de demandeurs bahaïs et suivant lequel ces derniers peuvent laisser vide la case religion constituera un précédent légal contraignant. »*¹⁹⁹ Il est facile d'effectuer le changement d'identité religieuse dans le cas d'une conversion vers l'islam, mais l'inverse est très difficile. Accepter la conversion dans les deux sens impliquerait que le gouvernement soit neutre à l'encontre des différentes confessions présentes en Égypte. Or, un statut et des droits différents sont attribués aux non-musulmans. *« Les cas de procès des reconvertis au christianisme révèlent de façon exemplaire non seulement les antagonismes constitutionnels*

¹⁹⁵ Laure Guirguis, (dirigé par), *op. cit.*, p. 21

¹⁹⁶ Site Internet de Al-Arham journal égyptien indépendant en ligne. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009, <http://weekly.ahram.org.eg/2007/843/eg8.htm>

¹⁹⁷ Site Internet de Al-Arham, journal égyptien indépendant en ligne. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009, article du 25 au 31 janvier 2007, no. 829, <http://weekly.ahram.org.eg/2007/829/eg7.htm>

¹⁹⁸ Doctrine s'inspirant du chiisme iranien.

¹⁹⁹ Laure Guirguis (dirigé par), *op. cit.*, p. 41

et juridiques, mais encore le vide juridique qui autorise des interprétations et, partant, des verdicts, contradictoires, déterminés par l'affiliation politique et idéologique du juge.»²⁰⁰ Certains fonctionnaires du ministère des Affaires civiles s'autorisent à refuser de faire le changement d'identité confessionnelle. Cette pratique est directement en lien avec la réislamisation de la société et la formation du concept de moralité islamique dans la sphère publique.²⁰¹ Depuis 2004, il ne s'agit plus simplement d'initiative personnelle, mais de directives du ministère de l'Intérieur.

Depuis l'introduction de la Charia dans la Constitution égyptienne, les cas de conversion sont devenus problématiques et remettent en cause la neutralité de l'État vis-à-vis des différentes confessions. La suppression des tribunaux confessionnels en 1956 avait permis de séculariser les institutions judiciaires en matière de statut personnel. À partir de cette date, tous les citoyens, chrétiens inclus, avaient recours aux tribunaux civils. Cependant, en cas d'absence de loi, le juge pouvait se référer à la loi religieuse de l'individu. Bien qu'imparfaite, cette initiative démontre la volonté de laïcisation des autorités de l'époque. L'introduction de la Charia est en rupture avec les politiques laïques de Nasser et vient interrompre ou du moins ralentir le processus de laïcisation enclenché par lui et ses prédécesseurs.

3.4.3 Le respect des minorités religieuses et de la liberté de penser

L'État ne peut se contenter d'affirmer les libertés religieuses, il doit permettre aux citoyens de vivre concrètement ces libertés. Il doit garantir la liberté d'adhérer ou non à une religion ou à des convictions philosophiques (notamment l'athéisme et l'agnosticisme), la reconnaissance de l'autonomie de conscience individuelle, de la liberté personnelle des êtres humains des deux sexes et de la libre expression de ces libertés.²⁰² Il doit également traiter équitablement les différentes croyances des citoyens. L'Égypte n'offre pas ces garanties. Plusieurs indices nous démontrent que les minorités religieuses et la liberté de penser ne sont pas respectées.

²⁰⁰ Laure Guirguis (dirigé par), *op. cit.*, p.28-29

²⁰¹ Salwa Ismaail, *Rethinking Islamist politics: Culture, the State and Islamism*, London: I.B. Taurus, 2006, p. 58

²⁰² Micheline Milot, *op. cit.* p.21

D'abord, l'attitude du gouvernement envers la minorité Copte est discriminatoire. Historiquement, la place des Coptes jusqu'en 1940 était beaucoup plus présente dans la haute administration, la fonction publique, l'armée, etc. Ceux d'entre eux qui occupent des postes importants aujourd'hui ont été nommés, ils ne sont pas passés par le processus normal de sélection. « Les Coptes, comme les femmes, figurent ainsi en bonne place parmi les personnes directement nommées au sein des instances politiques : organe du PND²⁰³, Assemblée du peuple, Conseil consultatif. »²⁰⁴

La discrimination envers eux n'est pas seulement présente au sein des hautes sphères du pouvoir, mais également dans leur rapport avec les musulmans. Ils sont la cible de plusieurs attaques terroristes depuis l'émergence de l'islam politique dans les années 1970. Ces attaques se font généralement durant les fortes mobilisations politiques et dans les contextes de crise. Selon Sophie Pommier, il est possible que ces attaques soient le résultat de tensions économiques, surtout dans le sud de l'Égypte où les liens claniques sont encore très présents.²⁰⁵

Il est cependant incontestable que la conjoncture régionale, marquée depuis le début des années 2000 par une montée des communautarismes et un discours d'affrontement entre islam et Occident – le fameux « choc des civilisations » – contribuent à aviver les tensions en faisant du voisin copte une figure relais des occidentaux et de leur politique ; les incidents plus ou moins graves tendent à se multiplier.²⁰⁶

L'État évite d'intervenir dans les attentats dirigés contre les Coptes de peur d'être accusés de prendre le parti des chrétiens. Même qu'il n'est pas rare de voir les représentants de l'autorité arrêter des chrétiens les accusant de faire du prosélytisme.

En 2001 s'est produite la plus grande manifestation copte, conséquence de leur situation minoritaire et de la montée des violences confessionnelles dans les années 1990. Ce serait la montée de l'islam politique et la réislamisation de l'État et de la société qui serait à l'origine de la situation confessionnelle délicate en Égypte. « [...] la polarisation communautaire de la

²⁰³ Parti National Démocratique (le parti de Moubarak)

²⁰⁴ Sophie Pommier, *op. cit.*, p.130

²⁰⁵ *Ibid.*, p.131

²⁰⁶ *Ibid.*

société égyptienne a creusé le fossé entre Coptes et musulmans qui se sont repliés sur leurs identités respectives : on se mélange moins, on reste plus entre soi.»²⁰⁷ On remarque d'ailleurs une montée du référent identitaire religieux chez les Coptes. Les gens se font tatouer des croix sur les bras, ils choisissent des prénoms chrétiens, les jeunes apprennent le copte (langue liturgique tombée dans l'oubli), etc. Depuis l'épisode d'al Kocheh²⁰⁸, le gouvernement est plus sensible à leurs revendications. Des terrains nationalisés sous Nasser ont été redonnés à l'Église, le décret rendant obligatoire une autorisation présidentielle pour construire ou même réparer une église a été annulé, les messes sont retransmises à la télévision, etc.²⁰⁹

De plus, la liberté de penser et d'adhérer ou non à une religion ou à des convictions philosophiques n'est pas respectée. Selon l'auteur Salwa Ismaïl, « *a concern for the regulation of public morality has emerged as an area of convergence among the various [Islamists] groups.* »²¹⁰ La culture, en tant que domaine d'articulation de la moralité, a acquis de plus en plus d'importance dans le discours des différents acteurs islamistes. En effet, depuis les années 1990, le domaine artistique et intellectuel est la cible d'attaque de ces acteurs. Ils réclament l'application d'un islam que Salwa Ismail qualifie d'« orthodoxe ».²¹¹ Afin de répondre à la critique islamiste, les représentants de l'islam officiel ont formulé une interprétation de l'islam « orthodoxe » en produisant le support nécessaire à l'État. Ainsi, l'État s'attaque maintenant aux productions artistiques et intellectuelles non conformes à cette interprétation de la religion.

Sur le plan intellectuel, l'émergence de l'islam officiel a généré une forme de censure. Al-Azhar, par le biais de son Académie de recherche islamique, en est un acteur clé.

²⁰⁷ Christophe Ayad, *Géopolitique de l'Égypte*, Bruxelles : Complexe, 2002, p.55

²⁰⁸ En 2000, une dispute entre un marchand de tissu copte et un client musulman dégénère en émeutes interconfessionnelles à al-Kocheh en Haute Égypte. Des musulmans alertés par les haut-parleurs des mosquées partent littéralement à la « chasse aux Coptes ». Vingt-et-une personnes ont trouvé la mort lors de cet incident. Encore une fois, la police tarde à intervenir. Christophe Ayad, *op. cit.*, p.58

²⁰⁹ Christophe Ayad, *op. cit.*, p.59

²¹⁰ Salwa Ismaïl, *op. cit.*, p.59

²¹¹ *Ibid.*

Alors que cette instance avait été créée en 1961 pour mener des recherches sur l'islam, diriger la *dawa* (« prédication ») et encadrer les missions azharites à l'étranger, les dignitaires religieux en font un organe de censure au début de la présidence Moubarak, profitant du souci du nouveau président de les utiliser comme contrepoids à l'islamisme politique.²¹²

Même si la censure avait été interdite par la constitution de 1971²¹³, l'état d'urgence déclaré à la mort de Sadate dans lequel se trouve l'Égypte encore aujourd'hui permet au président de la République d'exercer une certaine forme de censure. Rien ne permet à Al-Azhar ou tout autre représentant religieux de pratiquer la censure, mais si le pouvoir les laisse intervenir dans le domaine intellectuel et artistique, c'est pour conserver leur appui. Al-Azhar a même approuvé des actes de violence faits envers des intellectuels laïcs. « Tel fut le cas de l'écrivain Farag Foda, dont l'un des écrits en faveur d'un État laïque, *Qabl al-Sukut* (« Avant le silence »), a été violemment dénoncé dans la *Revue d'Al-Azhar* (*Majallat al-Azhar*) en 1986, ouvrant la voie à son assassinat en 1992. »²¹⁴ Un comité de *fatwa* faisant partie de l'Académie de recherches islamiques produit des avis à la demande du gouvernement ou de son propre chef.²¹⁵

²¹² Sophie Pommier, *op. cit.*, p.125-126

²¹³ Dans son article 48, la Constitution égyptienne déclare que « la liberté de presse, d'impression, d'édition, des médias est garantie, et la censure des journaux est défendue. Cependant, en cas d'annonce d'état d'urgence ou de guerre, une censure limitée peut être imposée à l'égard des journaux, des imprimés et des médias, sur les sujets qui se rapportent à l'ordre public et à la sécurité nationale, et tout cela, en accord avec la loi. » ; cité dans Sophie Pommier, *op. cit.*, p.126

²¹⁴ Sophie Pommier, *op. cit.*, p.126

²¹⁵ Christophe Ayad, *op.cit.*, p.49

CONCLUSION

En somme, l'échec du modernisme a favorisé l'émergence des groupes islamistes et a créé les bases nécessaires à la réislamisation de la société. La perte de repères identitaires, l'échec du nationalisme arabe, l'accentuation des inégalités générées par la libéralisation économique et le contexte international sont tous des facteurs ayant contribué à la diffusion de l'islam politique en Égypte. La montée des groupes islamistes est devenue une menace grandissante pour le régime. Elle est venue remettre en cause sa légitimité. Les autorités ont dû contenir ces groupes et « [...] acquérir en dehors de leurs propres rangs ce crédit indispensable, s'arroger le soutien des autorités religieuses pour accroître leur emprise sur les populations, éviter l'émergence d'un contre-pouvoir religieux et justifier leur maintien à la tête du pays. »²¹⁶ C'est par le contrôle et la subordination de l'université d'al-Azhar à l'État que le gouvernement entreprit de légitimer son pouvoir. En instrumentalisant la religion et les représentants de l'islam officiel, le régime s'assurait d'une part le contrôle de l'interprétation du dogme, mais fut contraint d'autre part de s'y soumettre. Comme nous l'avons relaté dans le deuxième chapitre, l'ouverture politique de Sadate a favorisé l'émergence politique des oulémas. Les représentants de l'islam officiel sont devenus des acteurs politiques de plus en plus influents et capables de s'interposer dans les décisions étatiques. L'introduction de la Charia comme source principale de la législation dans la Constitution égyptienne est la conséquence de cette perte de légitimité du gouvernement égyptien et de la montée de l'islam officiel représenté par l'université d'al-Azhar, le *mufti* de la République et le ministère du Waqfs.

Dans les faits, pour certains auteurs, l'influence de la Charia sur le droit positif n'est ni générale ni absolue. Son introduction dans la Constitution égyptienne sert plutôt d'instrument du pouvoir en place. Bälz démontre parfaitement les interactions entre le droit positif égyptien (influencé par le droit français) et le droit islamique, qui s'influencent

²¹⁶ Sophie Pommier, *op. cit.*, p.117

réciroquement. En ce sens, pour lui, il n'y a pas de retour à la Charia, parce que la Charia elle-même a changé.²¹⁷ Selon Baudouin Dupret, la Charia est influencée par le droit positif rendant possible la « positivisation » de ses normes. En revanche, le système de droit positif peut également être influencé par les normes religieuses sacrées rendant possible son islamisation. « Par le biais de la jurisprudence de la Haute Cour constitutionnelle, inévitablement amenée à se situer dans le champ de la shari'a dès lors qu'il lui revient d'interpréter l'article 2 de la Constitution, droit positif et shari'a évoluent vers une situation d'interrelation accrue. »²¹⁸ De ce fait, « [le] régime repose sur les contradictions inhérentes à cette identité duelle de l'État laïc et islamique, et sur les antagonismes sociaux avivés par les tensions interconfessionnelles. »²¹⁹

Malgré l'influence limitée de la Charia sur le droit positif, l'analyse des répercussions de son introduction dans la Constitution sur la laïcisation de l'État égyptien nous montre qu'elle est venue condamner le processus de laïcisation en Égypte et contredire un principe fondamental des systèmes de droit positif des États nations modernes en vertu duquel tous les citoyens sont posés comme égaux.²²⁰ Les trois principes fondamentaux de la laïcité ne sont pas respectés. Comme nous l'avons démontré dans le troisième chapitre, la séparation de l'État et de la religion est inexistante depuis la subordination d'al-Azhar. Même si l'État semble exercer un plus grand contrôle sur le pouvoir religieux. L'islam officiel, grandi de son support populaire, semble être présent dans l'adoption des politiques de l'État et dans la formulation des lois, notamment par la présence du *mufli* de la République. Cette tendance s'est confirmée avec l'arrivée de Moubarak qui, pour conserver l'appui de l'institution, n'hésite pas à utiliser le pouvoir étatique dans le domaine de la morale islamique. De plus, depuis l'introduction de la Charia dans la Constitution égyptienne, les cas de conversion sont devenus problématiques et remettent en cause la neutralité de l'État vis-à-vis des différentes confessions. Le gouvernement adopte des politiques discriminatoires envers la minorité

²¹⁷ Jörn Thielmann, « À propos de... Kilian R. Bälz, *Versicherungsvertragsrecht in den Arabischen Staaten* », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | 1998, [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1548.html>. Consulté pour la dernière fois le 30 août 2009.

²¹⁸ Baudouin Dupret, *loc. cit.*

²¹⁹ Laure Guirguis, (dirigé par), *op. cit.*, p.39-40

²²⁰ Baudouin Dupret, *loc. cit.*

Copte et ne favorise pas la liberté de conscience et de religion et l'égalité de traitement des citoyens.

Alors que la majorité des États occidentaux se laïcisent, l'ensemble des pays arabes effectue un retour au religieux. En effet, cette problématique ne s'observe pas seulement en Égypte, elle touche la majorité des pays arabes et musulmans. Le référent islamique se manifeste dans les législations arabes de deux manières ; d'une part, par la reconnaissance de l'islam comme religion d'État et parfois même comme religion du chef de l'État et d'autre part, par la reconnaissance de la Charia comme source principale de la législation. Tous les États arabes à l'exception du Liban adoptent l'Islam comme religion d'État, alors que seulement la Lybie, l'Égypte, le Soudan, la Syrie et les États de la péninsule arabique reconnaissent la Charia comme source principale de la législation. L'adoption de l'islam comme religion d'État est principalement symbolique. Elle n'a pas de répercussion directe sur la législation. « En revanche, la référence à la *Charia* présenterait une plus grande importance, dans la mesure où elle établit une hiérarchisation des normes juridiques. »²²¹ Le référent chariatique n'a pas la même influence dans chacun de ces pays. Parfois, il est interprété de manière à soumettre totalement le droit positif aux normes islamiques, alors que dans d'autres cas, il n'exerce qu'une influence. Au Soudan, par exemple, la Charia ne constitue pas seulement la source principale de la législation, mais la seule source de la législation. Les lois adoptées par le législateur ne sont légales que si elles sont conformes à la loi islamique. Ce sont les oulémas qui sont responsables de juger la conformité de ces lois. La plupart des États se limitent à adopter un système juridique inspiré de la Charia. Parfois, la Constitution ne se réfère pas directement à la Charia, mais les lois du pays s'en inspirent. Tel est le cas de l'Algérie qui en 1984 a adopté un code de la famille s'inspirant de la conception musulmane du statut personnel. Ainsi, les Constitutions arabes, contrairement aux Constitutions classiques, ne sont pas utilisées comme un moyen de limiter le pouvoir de l'État et garantir le respect des droits et libertés des citoyens, mais ont plutôt pour finalité essentielle de légitimer le pouvoir et d'assurer la suprématie du chef de l'État sur les autres institutions constitutionnelles.²²²

²²¹ Sabine Lavorel, *Les constitutions arabes et l'islam. les enjeux du pluralisme juridique*, Sainte-Foy Que. : Presses de l'Université du Québec, 2005, p.77

²²² *Ibid.*, p.88-89

APPENDICE A

CONSTITUTION DE LA RÉPUBLIQUE ARABE D'ÉGYPTÉ²²³

Nous, les masses laborieuses du peuple d'Egypte, cette terre dont la gloire remonte à l'aube de l'Histoire et de la Civilisation;

Nous, les masses de ce peuple, qui, dans les villages, les champs, les usines, les chantiers de travail et les instituts du savoir, ainsi que partout ailleurs, contribuons à forger la vie de notre pays et participons à l'honneur de défendre son sol;

Nous, les masses de ce peuple qui croyons profondément en notre patrimoine spirituel, qui sommes fortement attachées à notre Foi et qui tenons fièrement à l'honneur de l'Homme et du genre humain;

Suite au référendum du 22 mai 1980, les articles 1, 2, 4, 5 et 77 ont été modifiés et le titre VII a été ajouté à la Constitution adoptée le 2 septembre 1971, sous la présidence d'Anouar El Sadate.

Nous, les masses de ce peuple d'Egypte, prenons devant Dieu et avec Son Appui, sans conditions ni réserves, l'engagement de déployer tous nos efforts pour assurer Premièrement La paix dans le monde, avec la ferme conviction que la paix ne peut être basée que sur la justice, que le progrès politique et social ne peut être réalisé que dans la liberté et avec la volonté indépendante de tous les peuples, et que la civilisation ne saurait être digne de son nom que si elle est exempte de toutes sortes d'exploitation sous quelque forme qu'elle s'exerce.

Deuxièmement L'Union, espoir de notre Nation Arabe. Nous sommes convaincus que l'Union, qui est un impératif de l'histoire, voulue et imposée par le destin, ne saurait être réalisée que sous la protection d'une Nation Arabe, capable de repousser et de dissuader tout ce qui pourrait menacer son existence, quelle qu'en soit la source et sous quelque prétexte que ce soit.

Troisièmement Le développement constant du progrès de la vie de notre Patrie, avec la certitude que la réalisation de ce progrès est le véritable défi que nos pays affrontent et que le progrès ne peut être réalisé spontanément ou simplement par la répétition de slogans. La réalisation du progrès requiert en effet la mobilisation et l'exploitation de toutes les potentialités et du génie créateur de notre peuple qui, tout au long de l'histoire, a joué un rôle prépondérant dans la promotion de sa propre civilisation et celle de l'humanité.

Les expériences entreprises par notre peuple dans tous les domaines, tant intérieur que national et international, sont illustrées par les principaux documents adoptés par la Révolution du 23 Juillet, conduite par l'alliance des forces laborieuses du peuple. C'est grâce

²²³ Dernière modification : référendum du 25 mai 2005,

Site Internet de l'organisation internationale de la francophonie. Constitution de la République Arabe d'Égypte. Consulté pour la dernière fois le 26 mars 2010.

http://democratie.francophonie.org/IMG/pdf/Egypte_const_revisee_2005.pdf

à sa parfaite prise de conscience et son sens aigu des réalités que notre peuple a pu conserver intacts les principes de la Révolution et en diriger constamment la marche, réussissant ainsi à établir une harmonie parfaite, voire une identité totale, entre la liberté politique et la liberté sociale, aussi bien qu'entre l'appartenance à une Patrie et l'appartenance à la Nation Arabe, et entre l'universalité de la lutte de l'homme pour sa libération politique, économique et intellectuelle et le combat qu'il mène contre les forces et les séquelles du sous-développement, de la domination et de l'exploitation.

Quatrièmement La liberté de l'Homme Egyptien, en partant de cette vérité que la dignité de l'homme et de l'humanité dans sa grande évolution vers la réalisation de son idéal suprême.

La dignité de l'homme est le reflet naturel de celle de la patrie, l'homme étant la pierre angulaire sur laquelle s'édifie la patrie. C'est par sa valeur, son travail et sa dignité que l'homme édifie le prestige et la puissance de la patrie. La primauté de la loi n'est pas uniquement la garantie qui assure la liberté de l'individu, elle est aussi le seul fondement de la légitimité du pouvoir.

L'alliance des forces laborieuses du peuple ne constitue pas un moyen de lutte sociale dans le processus de l'évolution historique; _elle est à notre époque, compte tenu des conditions ambiantes et des moyens dont elle dispose, une sorte de soupape de sûreté qui sauvegarde l'union nationale et élimine, par l'interaction démocratique, les antagonismes qui opposent entre elles les couches sociales.

Nous, les masses du peuple d'Egypte, avec toute la détermination, la certitude et le foi qui nous animent pleinement conscientes de nos responsabilités à l'égard de notre patrie, de notre nation et du monde entier, reconnaissant le droit de Dieu et de Ses Révélations, déclarons, en ce jour du 11 Septembre 1971, devant Dieu et par sa Grâce, accepter cette Constitution que nous nous sommes octroyée et ce, au nom des droits de la Patrie, de la Nation, ainsi qu'au nom des principes humains et de nos responsabilités à leur égard, et affirmons notre détermination à la défendre, à la protéger et à en assurer le respect.

Signataires le Chef de l'Etat: Anouar El Sadate

TITRE I : L'ÉTAT

Article 1

La République Arabe d'Egypte est un Etat socialiste démocratique fondé sur l'alliance des forces populaires laborieuses. Le peuple égyptien fait partie de la Nation Arabe et oeuvre pour réaliser son unité totale.

Article 2

(2) L'Islam est la religion de l'Etat dont la langue officielle est l'arabe; les principes de la loi islamique constituent la source principale de la législation.

Article 3

Abrogé

Article 4

Le fondement économique de l'Etat est le système socialiste démocratique basé sur l'autosuffisance et l'équité, qui interdit toute forme d'exploitation et vise à réduire les écarts entre les revenus, à protéger le bénéfice légal et à assurer une répartition équitable des charges et des dépenses publiques.

Article 5

Le système politique en République Arabe d'Egypte est basé sur le multipartisme dans le cadre des éléments de base et des principes fondamentaux de la société égyptienne, proclamée dans la Constitution.

Article 6

La citoyenneté égyptienne est déterminée par la loi.

TITRE II : DES ELEMENTS DE BASE DE LA SOCIETE

CHAPITRE I : DES BASES SOCIALES ET MORALES

Article 7

La solidarité sociale est à la base de la communauté.

Article 8

L'Etat assure l'égalité des chances pour tous les citoyens.

Article 9

La famille est la base de la société, fondée sur la religion, la morale et le patriotisme. L'Etat veille à la sauvegarde du caractère authentique de la famille égyptienne, des valeurs et des traditions qu'elle représente, à l'affirmation et au développement de ce caractère dans les relations au sein de la société égyptienne.

Article 10

L'Etat garantit la protection de la maternité et de l'enfance, veille sur l'enfance et la jeunesse et leur assure les conditions appropriées au développement de leurs dons.

Article 11

L'Etat assure à la femme les moyens de concilier ses devoirs envers la famille avec son travail dans la société, son égalité avec l'homme dans les domaines politique, social, culturel et économique, sans préjudice des dispositions de loi Islamique.

Article 12

La société s'engage à sauvegarder la morale, à la protéger et à raffermir les authentiques traditions égyptiennes. Elle doit veiller au maintien du niveau élevé de l'éducation religieuse, des valeurs morales et patriotiques, du patrimoine historique du peuple, des réalités scientifiques, du comportement socialiste et des mœurs publiques, dans les limites de la loi.

L'Etat s'engage à appliquer ces principes et à en faciliter la mise en oeuvre.

Article 13

Le travail est un droit, un devoir et un honneur garanti par l'Etat. Les travailleurs d'élite seront l'objet de l'appréciation de l'Etat et de la société. Il est interdit d'imposer par la force n'importe quel travail aux citoyens qu'en vertu d'une loi, et dans le but d'accomplir un service public moyennant une juste rétribution.

Article 14

Les fonctions publiques constituent un droit des citoyens et un mandat pour ceux qui les assument au service du peuple. L'Etat assure la protection de ses fonctionnaires dans l'exercice de leur devoir au service des intérêts du peuple. Il est interdit de les révoquer autrement que par la voie disciplinaire, et uniquement dans les cas déterminés par la loi.

Article 15

Les anciens combattants, les blessés de guerre ou à cause de la guerre, les épouses et les enfants des martyrs ont la priorité dans l'accès à l'emploi, conformément à la loi.

Article 16

L'Etat garantit les services culturels, sociaux et sanitaires et les assure particulièrement aux villages d'une manière aisée et régulière et suffisante pour élever leur niveau.

Article 17

L'Etat assure, conformément à la loi, les services des assurances sociales et sanitaires; et tous les égyptiens ont droit à des pensions dans les cas d'incapacité de travail, de chômage et de vieillesse.

Article 18

L'enseignement est un droit garanti par l'Etat. Il est obligatoire pour le cycle primaire. L'Etat oeuvre pour étendre cette obligation à d'autres cycles. L'Etat exerce un contrôle sur tout l'enseignement, et assure l'indépendance des universités et des centres de recherches scientifiques, de manière à concilier l'enseignement avec les besoins de la société et de la production.

Article 19

L'éducation religieuse est une matière essentielle dans les programmes de l'enseignement général.

Article 20

L'enseignement est gratuit dans ses différents cycles dans toutes les écoles et les universités de l'Etat.

Article 21

L'éradication de l'analphabétisme est un devoir national pour la réalisation duquel toutes les potentialités du peuple doivent être mobilisées.

Article 22

La création de titres civils est prohibée.

CHAPITRE II : DES BASES ECONOMIQUES**Article 23**

L'économie nationale est organisée conformément à un plan général de développement, garantissant l'accroissement du revenu national, l'équité de la répartition, le relèvement du niveau de vie, l'élimination du chômage, l'augmentation des chances de travail, l'établissement des rapports entre le salaire et la production, la garantie d'un salaire minimum et la fixation d'un salaire maximum assurant le rapprochement des écarts entre les revenus.

Article 24

Le peuple exerce son autorité sur l'ensemble des moyens de production et dispose de l'excédent de ces moyens conformément au plan de développement établi par l'Etat.

Article 25

Tout citoyen a une part dans le revenu national qui sera déterminée par la loi, selon son travail ou sa propriété non exploiteuse.

Article 26

Les travailleurs participent à la gestion et aux bénéfices des entreprises. Ils s'engagent à développer la production et à exécuter le plan au sein de leurs unités de production, conformément à la loi. La sauvegarde des instruments de la production est un devoir national. Les travailleurs seront représentés au sein des conseils d'administration des unités du secteur publics dans la proportion de 50% au moins du nombre de leurs membres. L'Etat garantira par une loi aux petits cultivateurs et aux petits artisans une représentation de 80% au sein des

conseils d'administration des sociétés coopératives agricoles et des sociétés coopératives industrielles.

Article 27

Les bénéficiaires participent à la gestion des projets de services d'utilité publique et en assument le contrôle conformément à la loi.

Article 28

L'Etat assure la protection des établissements coopératifs sous toutes leurs formes, et encourage les industries artisanales, de manière à promouvoir la production et à en accroître le revenu.

L'Etat oeuvre pour la consolidation des coopératives agricoles selon les normes scientifiques modernes.

Article 29

La propriété est assujettie au contrôle du peuple et protégée par L'Etat. Elle comporte les formes suivantes la propriété publique, la propriété coopérative et la propriété privée.

Article 30

La propriété publique est celle du peuple; elle s'affirme par la consolidation continue du secteur public qui oriente le progrès dans tous les domaines et assure la responsabilité principale concernant le plan de développement.

Article 31

La propriété coopérative est celle des sociétés coopératives; elle est protégée par la loi qui assure l'autogestion.

Article 32

La propriété privée est représentée par le capital non exploiteur; la loi organise sa fonction sociale au service de l'économie nationale et dans le cadre du plan de développement, sans déviation ou exploitation. Les moyens d'exploitation de la propriété privée ne doivent pas aller à l'encontre de l'intérêt général.

Article 33

La propriété privée est inviolable; sa sauvegarde et sa consolidation sont un devoir qui incombe à chaque citoyen, conformément à la loi, en tant qu'elle constitue un appoint à la force de la patrie, une base du système socialiste et une source de bien-être pour le peuple.

Article 34

La propriété privée est inviolable et ne peut être placée sous séquestre que dans les cas prévus par la loi et en vertu d'une décision judiciaire. Elle ne peut être expropriée que pour cause d'utilité publique et en contrepartie d'une juste indemnité, en conformité avec la loi. Le droit à la succession est garanti.

Article 35

La nationalisation ne peut être décidée que pour des considérations d'intérêt public, conformément à la loi et moyennant une indemnisation.

Article 36

La confiscation générale des biens est interdite. La confiscation privée ne peut être décidée qu'en vertu d'une décision judiciaire.

Article 37

La loi détermine le plafond de la propriété agraire, de manière à protéger le paysan et l'ouvrier agricole contre l'exploitation et à affermir l'alliance des forces laborieuses du peuple et du niveau du village.

Article 38

Le système fiscal est basé sur la justice sociale.

Article 39

L'épargne est un devoir national garanti, organisé et encouragé par l'Etat.

TITRE III : DES LIBERTES, DES DROITS ET DES DEVOIRS PUBLICS

Article 40

Les citoyens sont égaux devant la loi. Ils ont les mêmes droits et les mêmes devoirs publics, sans distinction de race, d'origine, de langue, de religion ou de conviction.

Article 41

La liberté personnelle est un droit naturel; elle est inviolable. Sauf dans les cas de flagrant délit, nul ne peut être arrêté, fouillé, détenu, privé de sa liberté ou empêché de se déplacer qu'en vertu d'un ordre exigé par les besoins de l'enquête et la sauvegarde de la sécurité de la société. Cet ordre est rendu par le juge compétent ou le parquet général, conformément aux dispositions de la loi. La loi fixe la durée de la détention préventive.

Article 42

Tout citoyen arrêté, détenu ou dont la liberté aurait été restreinte doit être traité d'une manière sauvegardant sa dignité humaine. Il est interdit de le maltraiter physiquement ou moralement, ou de le détenir ailleurs que dans les lieux soumis aux lois organisant les prisons. Toute déclaration dont il aurait été établi qu'elle a été faite sous la pression de ce qui est susmentionné ou sous la menace, est nulle et sans valeur.

Article 43

Il est interdit d'effectuer n'importe quelle expérience médicale ou scientifique sur qui que ce soit, sans son libre consentement.

Article 44

Le domicile est inviolable. Aucune visite domiciliaire ou perquisition ne peut être effectuée que par ordre judiciaire motivé, conformément aux dispositions de la loi.

Article 45

La vie privée des citoyens est inviolable et protégée par la loi. Les correspondances, les dépêches, les entretiens téléphoniques et autres moyens de communication sont inviolables et leur secret est garanti. Il est interdit de les confisquer, d'en prendre connaissance ou de les censurer qu'en vertu d'un ordre judiciaire motivé et pour une période déterminée, conformément aux dispositions de la loi.

Article 46

L'Etat garantit la liberté de croyance et la liberté de l'exercice du culte.

Article 47

La liberté d'opinion est garantie. Toute personne a le droit d'exprimer son opinion et de la propager par la parole, par écrit, par l'image ou par tout autre moyen d'expression dans les limites de la loi. L'autocritique et la critique constructive sont une garantie de la sécurité de l'édifice national.

Article 48

La liberté de la presse, de l'impression, de l'édition et des moyens d'information est garantie. La censure des journaux est interdite. L'avertissement, la suspension et la suppression des journaux par voie administrative sont interdits. Toutefois, par exception, en cas d'urgence ou

en temps de guerre, il est permis de soumettre les journaux, les imprimés et les moyens d'information à une censure limitée aux questions se rattachant à la sécurité générale ou aux objectifs de la sécurité publique et ce, conformément à la loi.

Article 49

L'Etat garantit aux citoyens la liberté de la recherche scientifique et de la création littéraire, artistique et culturelle, et assure les moyens de l'encourager.

Article 50

Le lieu de résidence ne peut être imposé à un citoyen. Il ne peut être contraint de résider dans un lieu déterminé que dans les conditions prévues par la loi.

Article 51

Aucun citoyen ne peut être expulsé du pays, ni empêché d'y revenir.

Article 52

Les citoyens ont droit à l'émigration permanente ou provisoire à l'étranger. La loi organise ce droit, les mesures et les conditions d'émigration et de départ du pays.

Article 53

L'Etat accorde le droit d'asile politique à tout étranger ayant été persécuté pour avoir défendu les intérêts des peuples ou les droits de l'Homme, la paix ou la justice. L'extradition des réfugiés politiques est interdite.

Article 54

Les citoyens ont le droit de se réunir dans l'ordre, sans être armés, et ce, sans besoin d'une autorisation préalable. Les agents de sécurité n'ont pas le droit d'assister aux réunions privées. Les réunions publiques, les cortèges et les rassemblements sont autorisés dans les limites de la loi.

Article 55

Les citoyens ont le droit de former des associations de la manière prescrite par la loi. Toutefois, il est interdit de former des associations dont les activités sont contraires au régime de la société, ou de caractère secret ou militaire.

Article 56

La création des syndicats et des fédérations sur une base démocratique est un droit garanti par la loi. Ils ont une personnalité morale. La loi organise la participation des syndicats et des fédérations à l'exécution des plans, des programmes sociaux, de l'élévation du niveau d'aptitude, du renforcement du comportement socialiste parmi leurs membres et de la protection de leurs fonds. Les syndicats sont tenus de demander des comptes à leurs membres sur leur conduite et leurs activités, selon des chartes déontologiques, et de défendre les droits et les libertés de leurs membres, conformément à la loi.

Article 57

Toute atteinte à la liberté personnelle, à la vie privée des citoyens ainsi qu'aux autres droits et libertés garantis par la Constitution et la loi, est un crime qui ne peut être frappé de prescription en matière criminelle et civile. L'Etat garantit une indemnisation juste à celui qui en a été victime.

Article 58

La défense de la patrie et de son territoire est un devoir sacré et le service militaire est obligatoire, conformément à la loi.

Article 59

La protection et le renforcement des acquis socialistes est un devoir national.

Article 60

La sauvegarde de l'unité nationale et des secrets de l'Etat est le devoir de tout citoyen.

Article 61

L'acquiescement de l'impôt et des charges publiques est un devoir, conformément à la loi.

Article 62

Conformément aux dispositions de la loi, le citoyen a le droit d'être électeur et éligible; il peut exprimer son opinion par référendum. Sa participation à la vie publique est un devoir national.

Article 63

Tout individu a le droit de s'adresser par écrit et sous sa signature aux autorités publiques. Seuls les organismes statutaires et les personnes morales peuvent s'adresser aux autorités publiques au nom des collectivités.

TITRE IV : DE LA SOUVERAINETE DE LA LOI

Article 64

La souveraineté de la loi est à la base du pouvoir de l'Etat.

Article 65

L'Etat est soumis à la loi. L'indépendance de la magistrature et son immunité sont deux garanties fondamentales pour la protection des droits et des libertés.

Article 66

La peine est personnelle. Pas de crime et de peine sans loi. La peine ne peut être infligée que par une décision judiciaire et ne peut être appliquée qu'aux infractions commises postérieurement à la date de l'entrée en vigueur de la loi.

Article 67

Tout accusé est innocent jusqu'à ce que sa culpabilité soit établie par un jugement régulier qui lui assure les garanties de défense. Tout accusé d'un crime doit être assisté d'un avocat pour assurer sa défense.

Article 68

Le recours à la justice est un droit inviolable et garanti à tous. Chaque citoyen a le droit de recourir à son juge naturel. L'Etat assure aux justiciables l'accès aux autorités judiciaires et la célérité de l'examen de leurs procès. Il est interdit d'inclure dans les lois une disposition qui soit de nature à soustraire au contrôle de la justice un acte ou une décision administrative quelconque.

Article 69

Le droit de défense personnel ou par procuration est garanti. La loi assure à ceux qui ne disposent pas de moyens financiers, les moyens de recourir à la justice et de défendre leurs droits.

Article 70

L'action pénale ne peut être introduite qu'en vertu d'une ordonnance émanant d'une autorité judiciaire, sauf dans les cas prescrits par la loi.

Article 71

Quiconque a été arrêté ou détenu doit être immédiatement informé des motifs de son arrestation ou de sa détention. Il a le droit de communiquer avec celui qu'il estime devoir informer de ce qui est advenu ou de se faire assister par lui de la manière prescrite par la loi.

Il doit être informé sans délai des charges portées contre lui. Il lui appartient, comme il appartient à tout autre, de se plaindre devant la justice de la mesure prise restreignant sa liberté personnelle. La loi organise ces recours de manière à ce qu'il soit statué dans un délai déterminé, à défaut de quoi la mise en liberté doit être ordonnée.

Article 72

Les jugements sont rendus et exécutés au nom du peuple. L'abstention de les exécuter, ou les entraves mises à leur exécution de la part des fonctionnaires publics compétents, est un crime puni par la loi. La partie, en faveur de laquelle le jugement a été rendu, peut dans ce cas introduire directement une action criminelle devant le tribunal compétent.

TITRE V : DU REGIME DU GOUVERNEMENT

CHAPITRE I : LE CHEF DE L'ÉTAT

Article 73

Le Chef de l'Etat est le Président de la République. Il veille à l'affirmation de la souveraineté du peuple, au respect de la Constitution, à la souveraineté de la loi, à la protection de l'unité nationale et des acquis socialistes. Il détermine les limites entre les pouvoirs de manière à leur permettre d'assumer leur rôle dans l'action nationale.

Article 74

En cas de danger menaçant l'unité nationale, ou la sécurité de la patrie, ou empêchant les institutions de l'Etat de remplir leur rôle constitutionnel, il appartient au Président de la République de prendre les mesures urgentes pour parer à ce danger. Dans ce cas, il adresse un message au peuple et il est procédé à un référendum sur les mesures qu'il aura prises dans les soixante jours qui suivent.

Article 75

Le Président de la République doit être égyptien, de père et de mère égyptiens, jouir de ses droits civils et politiques et être âgé de quarante ans au moins, calculés selon le calendrier grégorien.

Article 76²²⁴

Le Président de la République est élu au scrutin secret général direct.

Pour admettre la candidature à la Présidence de la République, le candidat doit être soutenu par au moins deux cent cinquante membres de l'Assemblée du Peuple, de l'Assemblée Consultative et des conseils populaires municipaux des gouvernorats. Le nombre des membres de l'Assemblée du Peuple ne doit pas être inférieur à soixante cinq et celui des membres de l'Assemblée consultative ne doit pas être moins que vingt cinq. Les membres des conseils populaires municipaux doivent couvrir un minimum de quatorze gouvernorats à raison de dix membres du conseil municipal de chaque gouvernorat. Le nombre des partisans représentant l'Assemblée du Peuple, l'Assemblée Consultative et les conseils populaires municipaux des gouvernorats doit augmenter dans un pourcentage égal à celui de l'augmentation des membres réalisés dans n'importe laquelle de ces assemblées. Dans tous les cas, l'appui ne peut être accordé qu'à un seul candidat, et la loi régit les procédures y afférentes.

²²⁴ Amendé d'après le résultat du référendum effectué sur la révision de la Constitution, le 25 mai 2005 ; le journal officiel n° 21 « suite A », le 26 mai 2005. candidature à la présidence de la République, d'un membre de leur instance supérieure conformément à leurs statuts, à condition que ce membre ait passé au moins une année continue au sein de cette instance.

Les partis politiques ; fondés depuis au moins cinq ans consécutifs avant l'ouverture de la candidature à la présidence et ayant poursuivi pendant cette durée leurs activités tout en ayant obtenu au cours des dernières élections législatives un pourcentage minimal de 5% des sièges de l'Assemblée du Peuple et de l'Assemblée Consultative ; ont le droit de poser la

Excepté de la disposition du paragraphe précédent, chaque parti politique peut poser, conformément à ses statuts, la candidature d'un membre de son instance supérieure établie avant le 10 mai 2005, aux premières élections présidentielles qui suivront la mise en vigueur des dispositions du présent article.

Les demandes portant la candidature seront présentées à une Commission indépendante dénommée « La Commission des élections présidentielles ». La Commission sera dirigée par le Président de la Cour Constitutionnelle Suprême et composée du Président de la Cour d'Appel du Caire, du plus ancien Vice-président de la Cour Constitutionnelle Suprême, du plus ancien Vice-président de la Cour de Cassation, du plus ancien Vice-président du Conseil d'Etat et de cinq personnalités publiques reconnues par leur impartialité. Trois de ces personnalités seront choisies par l'Assemblée du Peuple et les deux autres par l'Assemblée Consultative et ce, sur proposition du Bureau de chaque Assemblée pour un mandat de cinq ans. La loi déterminera le remplaçant du Président de la Commission ou de l'un des membres de cette dernière au cas où il aura un empêchement.

Cette Commission est investie des attributions suivantes :

- 1- Déclarer l'ouverture de la candidature, superviser les procédures qui y sont relatives et proclamer la liste finale des candidats.
- 2- Assurer le contrôle général des processus de vote et de dépouillement des voix.
- 3- Déclarer le résultat du scrutin.
- 4- Trancher les diverses plaintes et recours ainsi que toutes les questions relevant de sa juridiction, y compris la contestation des attributions.
- 5- Elaborer le règlement régissant sa procédure de travail et l'exercice de ses attributions.

Les décisions de la commission seront prises à la majorité d'au moins sept de ses membres, et elles sont définitives et automatiquement exécutoires. Ces décisions ne sont sujettes à aucun recours devant n'importe quelle instance, elles ne peuvent non plus faire l'objet d'interprétation ou de suspension. La loi régissant les élections présidentielles déterminera les autres attributions de la Commission.

Par ailleurs, la loi établit les règles régissant la présentation de la candidature à la place devenue vacante d'un candidat pour une raison autre que sa renonciation à la candidature et ce, au cours de la période située entre la présentation de la candidature et l'achèvement du vote.

Le vote se déroule en un seul jour. La Commission chargée des élections présidentielles formera les comités qui assureront les diverses étapes du processus électoral et de dépouillement des voix. Ces comités seront contrôlés par des commissions générales que la Commission électorale composera parmi les membres des instances judiciaires. Tout ce processus se déroulera conformément aux règles et procédures qu'arrêtera la Commission.

Le Président de la République sera déclaré élu si un candidat obtient la majorité des voix valables. Au cas où aucun candidat n'aurait remporté cette majorité, une réélection sera organisée après au moins sept jours- entre les candidats ayant obtenu le plus grand nombre des voix. En cas de ballottage entre le deuxième candidat et un autre, ce dernier participera au second tour des élections. Dans ce cas, la victoire de celui qui a remporté le plus grand nombre des voix sera proclamée.

Le scrutin pour l'élection du Président de la République aurait lieu même s'il n'y avait qu'un seul candidat ou s'il ne restait que lui à cause de la renonciation des autres candidats ou à cause de l'absence d'une candidature à la place vacante, C'est ainsi que sera proclamée la victoire du candidat qui ait obtenu la majorité absolue des voix valables. La situation découlant de la non obtention par le candidat de cette majorité, est régie par la loi.

Le Président de la République soumet le projet de loi régissant les élections présidentielles, après son adoption par l'Assemblée du Peuple et avant son entrée en vigueur pour vérifier sa conformité à la Constitution. Quinze jours après la soumission du projet à la Cour, cette dernière prendra une décision à son égard. Si la Cour décide l'inconstitutionnalité d'une ou de plusieurs dispositions du projet, le Président de la République le renverra à nouveau à l'Assemblée du Peuple pour application de la décision de la Cour. En tout état de cause, la décision de la Cour est obligatoire pour toutes les parties et tous les pouvoirs de l'Etat, et elle sera publiée au journal officiel au cours des trois jours suivant son émission.

Article 77²²⁵

Le mandat présidentiel est de six ans, selon le calendrier grégorien, commençant à partir de la date de déclaration du résultat de l'élection. Le Président de la République peut être réélu pour d'autres mandats.

Article 78

La procédure concernant le choix du nouveau Président de la République doit être prise soixante jours avant l'expiration du mandat du Président en exercice.

Le nouveau Président doit être désigné une semaine au moins avant l'expiration de ce délai. Passé ce délai sans que le nouveau Président soit désigné pour n'importe quel motif, l'ancien Président continuera à assumer les charges de la Présidence jusqu'à la désignation de son successeur.

Article 80

La loi fixe le traitement du Président de la République. La modification du traitement du Président de la

République n'est pas applicable durant la période du mandat où elle aura été votée.

Le Président de la République ne peut recevoir aucun autre traitement ou rémunération.

Article 81

Le Président de la République ne peut exercer durant son mandat, aucune profession libérale, ou activité, financière ou industrielle, ni se rendre acquéreur ou locataire d'un bien appartenant à l'Etat, ni vendre l'un quelconque de ses biens à l'Etat, ni procéder à un échange.

Article 82

Au cas où le Président de la République serait empêché provisoirement d'exercer ses fonctions, il peut déléguer ses pouvoirs au vice-Président de la République.

Article 83

En cas de démission du Président de la République, il adressera sa lettre de démission à l'Assemblée du Peuple.

Article 84

En cas de vacance du poste du Président de la République ou de son incapacité permanente d'assumer ses fonctions, la présidence sera confiée provisoirement au Président de l'Assemblée du Peuple ou, dans le cas où celle-ci serait dissoute, au Président de la Cour

²²⁵ Amendé d'après le résultat du référendum effectué sur la révision de la Constitution le 25 mai 2005 ; le terme « élection » ayant remplacé le terme « référendum » en vertu de l'article 192 bis ajouté et déjà amendé par le résultat du référendum effectué sur la révision de la Constitution le 22 mai 1980.

Suprême Constitutionnelle, à la condition qu'aucun des deux ne pose sa candidature à la Présidence.

L'Assemblée du Peuple proclame la vacance du poste du Président de la République.

Le choix du nouveau Président de la République doit avoir lieu dans un délai ne dépassant pas les soixante jours, à partir de la date de la vacance de la Présidence.

Article 85

La mise en accusation du Président de la République pour haute trahison ou pour crime, s'effectue sur une motion présentée par le tiers au moins des membres de l'Assemblée du Peuple. L'acte d'accusation n'est valable que s'il est adopté par une majorité des deux tiers des membres de l'Assemblée.

Dès que la décision de mise en accusation est prise, le Président de la République est suspendu de ses fonctions qui sont assumées provisoirement par le vice-Président de la République, jusqu'à ce qu'il soit statué sur l'accusation. Le Président de la République sera jugé par une Cour spéciale dont la composition, la procédure de jugement et la peine à infliger seront déterminées par une loi. En cas de condamnation, il sera déchargé de ses fonctions, sans préjudice des autres peines.

CHAPITRE II : DU POUVOIR LEGISLATIF - L'ASSEMBLÉE DU PEUPLE

Article 86

L'Assemblée du Peuple exerce le pouvoir législatif. Elle approuve la politique générale de l'Etat, ainsi que le plan général de développement économique et social, et le budget général de l'Etat. Elle exerce le contrôle sur les actes du pouvoir exécutif de la manière prévue par la Constitution.

Article 87

La subdivision de l'Etat en circonscriptions électorales est fixée par la loi, laquelle détermine également le nombre des membres de l'Assemblée qui ne peut être inférieur à 350 membres élus au scrutin direct et secret et public et dont la moitié au moins doit être composée des ouvriers et paysans. La loi établit la définition de l'ouvrier et du paysan. Le Président de la République peut nommer au sein de l'Assemblée du Peuple un maximum de dix membres.

Article 88

La loi détermine les conditions que doivent remplir les membres de l'Assemblée du Peuple, ainsi que les dispositions régissant les élections et le référendum. Le scrutin doit avoir lieu sous le contrôle de membres appartenant à la magistrature.

Article 89

Les travailleurs au service de l'Etat et du secteur public peuvent poser leur candidature à l'Assemblée du Peuple. Hormis les cas déterminés par la loi, le membre de l'Assemblée du Peuple doit se consacrer entièrement à l'exercice de son mandat. Le poste ou le travail qu'il occupait lui sera conservé, conformément aux dispositions de la loi.

Article 90

Avant d'exercer son mandat, le membre de l'Assemblée du Peuple prête le serment suivant Je jure, au Nom de Dieu Tout Puissant, de sauvegarder fidèlement la sécurité de la patrie et le régime républicain, de veiller aux intérêts du peuple et de respecter la Constitution et la loi.

Article 91

Les membres de l'Assemblée du Peuple touchent une indemnité fixée par la loi.

Article 92

La durée de la législature de l'Assemblée du Peuple est de cinq ans, calculés selon le calendrier grégorien, à dater de sa première réunion. Le renouvellement de l'Assemblée intervient soixante jours au moins avant l'expiration de son mandat.

Article 93

L'Assemblée est seule compétente pour juger de la validité du mandat de ses membres. La Cour de Cassation est compétente pour enquêter sur les demandes en invalidation soumises à l'Assemblée, à la requête de son Président. La demande en invalidation doit être présentée à la Cour de Cassation dans un délai de quinze jours, à partir de la date à laquelle l'Assemblée en aura pris connaissance. L'enquête doit être close dans les 90 jours à dater de sa transmission à la Cour de Cassation.

Le résultat de l'enquête et l'avis de la Cour seront soumis à l'Assemblée pour qu'elle statue sur le bien-fondé de la demande en invalidation dans les soixante jours à partir de la date de la présentation du résultat de l'enquête à l'Assemblée. Le mandat ne peut être invalidé que par décision de l'Assemblée adoptée à la majorité des deux tiers.

Article 94

En cas de vacance du siège d'un membre, avant l'expiration de son mandat, son successeur est élu ou nommé dans les soixante jours à dater de la notification faite à l'Assemblée quant à la vacance. La durée du mandat du nouveau membre complète celle du mandat de son prédécesseur.

Article 95

Il est interdit à tout membre de l'Assemblée du Peuple, durant son mandat, de se porter acquéreur ou locataire d'un bien appartenant à l'Etat, ni vendre ou donner un bien propre en location à l'Etat, ni l'échanger avec lui, ni passer avec l'Etat un contrat en sa qualité de concessionnaire, de fournisseur ou d'entrepreneur.

Article 96

Un membre de l'Assemblée ne peut être déchu de son mandat que s'il perd la confiance et la considération, ou une des conditions du mandat ou la qualité d'ouvrier, de paysan sur la base de laquelle il avait été élu, ou s'il a failli aux obligations de son mandat. La décision portant déchéance du membre doit être prise à la majorité des deux tiers des membres de l'Assemblée.

Article 97

L'Assemblée du Peuple est seule habilitée pour accepter la démission de ses membres.

Article 98

Les membres de l'Assemblée du Peuple ne peuvent être inquiétés pour les idées et les opinions qu'ils émettent dans l'exercice de leurs fonctions au sein de l'Assemblée ou de ses commissions.

Article 99

Sauf en cas de flagrant délit, il n'est permis d'engager des poursuites pénales contre un membre de l'Assemblée du Peuple qu'après autorisation de l'Assemblée. Durant les intersessions cette autorisation doit être sollicitée du Président de l'Assemblée. L'Assemblée doit être saisie dès sa première réunion des mesures qui auront été prises à ce sujet.

Article 100

Le siège de l'Assemblée du Peuple est la ville du Caire. L'Assemblée peut, dans des circonstances exceptionnelles siéger dans une autre ville, à la demande du Président de la République ou de la majorité de ses membres. La réunion de l'Assemblée du Peuple, en dehors du siège qui lui est assigné, est illégale, et les décisions qu'elle adopterait dans un tel cas, seraient nulles.

Article 101

Le Président de la République convoque l'Assemblée du Peuple en session annuelle ordinaire avant le deuxième jeudi du mois de novembre. Si l'Assemblée n'est pas convoquée, elle se réunit en ce jour-là, conformément à la Constitution. La session ordinaire de l'Assemblée est de sept mois au moins. Le Président de la République clôture la session ordinaire de l'Assemblée. La session ordinaire ne peut être clôturée qu'après l'adoption du budget.

Article 102

Le Président de la République convoque l'Assemblée du Peuple en session extraordinaire, en cas de nécessité ou sur une motion signée par la majorité des membres de l'Assemblée.

Le Président de la République clôture la session extraordinaire.

Article 103

Au cours de sa première réunion de la session annuelle ordinaire, l'Assemblée élit son président et deux vice présidents pour la durée de la session. En cas de vacance, l'Assemblée élit son remplaçant jusqu'à expiration de son mandat.

Article 104

L'Assemblée du Peuple établit son règlement intérieur en vue d'organiser les modalités de ses activités et la manière d'exercer ses attributions.

Article 105

L'Assemblée du Peuple est seule habilitée à sauvegarder l'ordre dans son enceinte. Cette charge incombe au Président de l'Assemblée.

Article 106

Les séances de l'Assemblée du Peuple sont publiques. Elles peuvent se tenir à huis clos, à la demande du Président de la République, du Gouvernement, du Président de l'Assemblée ou de vingt au moins de ses membres. L'Assemblée décide ensuite si les débats au sujet de la question qui est proposée se dérouleront en séance publique ou à huis clos.

Article 107

La réunion de l'Assemblée n'est valable que si la majorité de ses membres y assiste. L'Assemblée prend ses décisions à la majorité absolue des membres présents, sauf dans les cas où une majorité spéciale est requise. Les projets de loi sont votés article par article. En cas d'égalité de voix, la question, qui a fait l'objet des délibérations, est considérée comme rejetée.

Article 108

Le Président de la République peut en cas de nécessité et dans des cas exceptionnels, et en vertu d'une délégation des pouvoirs qui lui sont conférés par l'Assemblée du Peuple à la majorité des deux tiers de ses membres, rendre des ordonnances ayant force de loi. La délégation des pouvoirs doit être accordée pour une durée limitée et préciser les sujets et les bases de ces ordonnances. Ces ordonnances doivent être soumises à l'Assemblée du Peuple au cours de la première réunion qu'elle tiendra après l'expiration du délai de cette délégation. Au cas où ces ordonnances ne sont pas soumises à l'Assemblée ou lui ont été soumises mais rejetées, elles cessent d'avoir force de loi.

Article 109

Le Président de la République et chacun des membres de l'Assemblée ont le droit de proposer des lois.

Article 110

Tout projet de loi est soumis à l'une des commissions de l'Assemblée pour examen et présentation d'un rapport à son sujet. Toutefois, les propositions de lois, présentées par les membres de l'Assemblée du Peuple, ne sont renvoyées à cette commission qu'après avoir été examinées par une commission spéciale pour donner son avis au sujet de la possibilité de son étude par l'Assemblée, et après que l'Assemblée se sera prononcée favorablement.

Article 111

Tout projet de loi, présenté par un des membres et rejeté par l'Assemblée, ne peut être soumis une deuxième fois au cours de la même session.

Article 112

Le Président de la République a le droit de promulguer des lois ou d'y opposer son veto.

Article 113

Si le Président de la République oppose son veto à un projet de loi adopté par l'Assemblée, il le lui retourne dans un délai de trente jours à partir de la date à laquelle ce projet de loi lui aura été soumis. Au cas où le projet de loi n'est pas retourné dans ce délai, il sera considéré comme une loi et promulgué. S'il est retourné à l'Assemblée dans le délai susmentionné et voté de nouveau par elle à la majorité des deux tiers de ses membres, il sera considéré comme une loi et promulgué.

Article 114

L'Assemblée du Peuple approuve le plan général de développement économique et social. La loi détermine le mode de préparation du plan et de sa présentation à l'Assemblée du Peuple.

Article 115

Le projet du budget général de l'Etat doit être soumis à l'Assemblée du Peuple deux mois au moins avant le commencement de l'exercice financier. Le budget n'est exécutoire qu'après son adoption par l'Assemblée. Le budget doit être adopté titre par titre, et promulgué par une loi. L'Assemblée du Peuple ne peut y introduire des changements sans accord du gouvernement. Si le nouveau budget n'est pas adopté avant le nouvel exercice financier, l'ancien budget demeure en vigueur jusqu'à l'approbation du nouveau. La loi détermine le mode de préparation du budget et fixe les dates de l'exercice financier.

Article 116

Chaque transfert d'un montant d'un titre à l'autre du budget doit recevoir l'approbation de l'Assemblée du Peuple, de même que toute dépense non prévue par le budget ou dépassant ses prévisions. Le transfert et le dépassement doivent être effectués par la loi.

Article 117

La loi détermine les dispositions relatives aux budgets et comptes des établissements et organismes publics.

Article 118

Le bilan du budget de l'Etat doit être soumis à l'Assemblée du Peuple dans un délai ne dépassant pas un an, à partir de la date d'expiration de l'exercice financier. Il est voté article par article et promulgué par une loi. Le rapport annuel de l'Organisme Central des Comptes et ses observations doivent être soumis à l'Assemblée du Peuple. Il appartient à l'Assemblée de demander à l'Organisme Central des Comptes tous autres renseignements ou rapports.

Article 119

L'institution d'impôts publics, leur modification ou leur annulation, ne peut être effectuée que par la loi. Personne n'est exempté du versement des impôts sauf les cas prévus par la loi. Nul ne peut être amené à verser d'autres impôts ou taxes que dans le cadre de la loi.

Article 120

La loi détermine les bases fondamentales de la perception des biens publics et du mode de dépense.

Article 121

Le Pouvoir Exécutif ne peut contracter des emprunts ou s'engager dans un projet pouvant grever le Trésor de l'Etat, pour l'avenir, sans l'accord de l'Assemblée du Peuple.

Article 122

La loi définit les bases de versement des appointements, des pensions, des indemnités, des subventions et des primes prélevés sur le budget de l'Etat, de même qu'elle définit les cas d'exception et les autorités chargées de l'application de ces bases.

Article 123

La loi définit les bases et les modalités d'octroi des concessions relatives à l'exploitation des ressources naturelles et des services publics, de même qu'elle établit les cas de cession gratuite de biens appartenant au domaine public, et de biens meubles.

Article 124

Tout membre de l'Assemblée du Peuple a le droit d'adresser au Président du Conseil, à l'un de ses suppléants, aux ministres ou à leurs suppléants, des questions au sujet des matières entrant dans leurs attributions. Le Président du Conseil ou ses suppléants, les ministres ou leurs représentants, doivent répondre aux questions des membres. Le membre peut retirer à n'importe quel moment sa question, mais ne peut la transformer au cours de la même séance en interpellation.

Article 125

Tout membre de l'Assemblée du Peuple a le droit d'adresser des interpellations au Président du conseil, ou à ses suppléants, aux ministres ou à leurs suppléants, pour leur demander des comptes sur les matières entrant dans leurs attributions. La discussion de l'interpellation intervient sept jours au moins à partir de la date de sa soumission, sauf dans les cas où l'Assemblée considère urgent de la discuter avec l'approbation du gouvernement.

Article 126

Les ministres sont responsables devant l'Assemblée du Peuple de la politique générale de l'Etat. Chaque ministre est responsable des affaires de son département. L'Assemblée du Peuple peut retirer la confiance à l'un des suppléants du Président du Conseil, ou à un des ministres ou à leurs suppléants. La motion de censure ne peut être présentée qu'après interpellation. Elle est alors introduite par le dixième des membres de l'Assemblée. L'Assemblée ne peut se prononcer sur la motion de censure qu'après trois jours au moins de sa présentation. Le retrait de confiance doit être adopté par la majorité de l'Assemblée.

Article 127

L'Assemblée du Peuple peut à la demande du dixième de ses membres mettre en cause la responsabilité du Président du Conseil. La décision à ce sujet doit être prise à la majorité des membres de l'Assemblée. Cette décision ne peut être prise qu'après interpellation adressée au gouvernement et trois jours au moins à partir de la présentation de la demande. Au cas où la

responsabilité serait établie, l'Assemblée prépare un rapport qu'elle soumet au Président de la République comportant les éléments de la question, ainsi que son avis et ses motifs.

Le Président de la République peut retourner ce rapport à l'Assemblée dans un délai de dix jours. Si l'Assemblée adopte de nouveau le rapport, le Président de la République peut soumettre le conflit entre l'Assemblée et le gouvernement à un référendum dans les trente jours à partir de la date du dernier vote de l'Assemblée. Dans ce cas, les séances de l'Assemblée sont suspendues. Si le résultat du référendum est favorable au gouvernement, l'Assemblée est considérée comme dissoute. Dans le cas contraire, le Président de la République accepte la démission du gouvernement.

Article 128

Si une motion de censure est adoptée par l'Assemblée à l'égard d'un vice premier ministre, d'un ministre, ou à l'un de leurs suppléants, celui-ci doit résigner ses fonctions. Le Président du Conseil doit présenter sa démission au Président de la République au cas où sa responsabilité aura été établie par l'Assemblée du Peuple.

Article 129

Vingt membres au moins de l'Assemblée du Peuple peuvent demander l'ouverture d'un débat sur une question générale pour obtenir des éclaircissements sur la politique du ministère à son sujet.

Article 130

Il appartient aux membres de l'Assemblée du Peuple de formuler des vœux sur des questions d'ordre général au Président du Conseil, à un vice-premier ministre ou un des ministres.

Article 131

L'Assemblée du Peuple peut former une commission spéciale ou charger une de ses commissions d'examiner les activités d'une administration de l'Etat, d'un organisme public, d'un organe exécutif ou administratif, ou n'importe quel projet public, afin d'enquêter sur des faits, et de communiquer à l'Assemblée la réalité des conditions financières, administratives et économiques qui y prévalent, ou encore de procéder à une enquête sur un point se rattachant à un des actes susmentionnés.

Il appartient à la commission, pour accomplir sa mission, de recueillir les preuves et de demander l'audition de ceux qu'elle juge nécessaire d'entendre. Les organes exécutifs et administratifs sont tenus de déférer à sa demande et de mettre à sa disposition les documents, les pièces et autres éléments nécessaires à cet effet.

Article 132

Le Président de la République fait, au cours de la séance d'ouverture de la session ordinaire de l'Assemblée du Peuple un exposé sur la politique générale de l'Etat. Il peut également faire d'autres exposés devant l'Assemblée. Il appartient à l'Assemblée du Peuple de discuter de l'exposé du Président de la République.

Article 133

Le Président du Conseil présente le programme de son gouvernement, après la formation de celui-ci et lors de l'inauguration de la session de l'Assemblée du Peuple. L'Assemblée du Peuple engage le débat sur ce programme.

Article 134

Le Président du Conseil, ses suppléants, les ministres et leurs suppléants peuvent être membres de l'Assemblée du Peuple. Ceux d'entre eux qui ne sont pas membres de l'Assemblée peuvent assister à ses séances et aux réunions de ses commissions.

Article 135

Le Président du Conseil et les ministres doivent entendus par l'Assemblée du Peuple et ses commissions, toutes les fois qu'ils demandent la parole. Ils peuvent se faire assister par des hauts fonctionnaires de leur choix. Lors de la mise aux voix, celle du ministre ne compte que s'il est membre de l'Assemblée.

Article 136

Le Président de la République ne peut dissoudre l'Assemblée du Peuple qu'en cas de besoin et après un référendum populaire. Dans ce cas, le Président de la République rend une ordonnance portant suspension des séances de l'Assemblée et fixant le référendum dans un délai de trente jours. Au cas où la majorité absolue des votes émis approuve la dissolution, le Président de la République promulgue une ordonnance à cet effet. L'ordonnance portant convocation des citoyens à de nouvelles élections de l'Assemblée du Peuple doit fixer un délai, ne dépassant pas les soixante jours à partir de la date de la proclamation du résultat du référendum. La nouvelle Assemblée se réunit dans les dix jours suivant le scrutin.

CHAPITRE III : DU POUVOIR EXECUTIF

SECTION I : LE PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE

Article 137

Le Président de la République assume le Pouvoir Exécutif et l'exerce de la manière prescrite par la Constitution.

Article 138

Le Président de la République établit, de concert avec le Conseil des Ministres, la politique générale de l'Etat et veillent tous deux à son exécution de la manière prescrite par la Constitution.

Article 139

Le Président de la République nomme un ou plusieurs vice-présidents, fixe leurs attributions et les décharge de leurs fonctions. La procédure, régissant la mise en cause de la responsabilité du Président de la République, s'applique aux vice-présidents.

Article 140

Avant d'assumer ses fonctions, le Vice-président de la République prête devant le Président de la République le serment suivant Je jure par Dieu Tout-Puissant de sauvegarder loyalement le régime républicain, de respecter la Constitution et la loi, de veiller entièrement aux intérêts du Peuple et de sauvegarder l'indépendance de la patrie et la sécurité de son territoire.

Article 141

Le Président de la République nomme le Président du Conseil, les vice-premier ministres, les ministres et leurs suppléants et les décharge de leurs fonctions.

Article 142

Le Président de la République a le droit de convoquer le Conseil des Ministres, d'assister à ses réunions, et de présider les réunions auxquelles il assiste. Il a également le droit de demander aux ministres de lui présenter des rapports.

Article 143

Le Président de la République nomme les fonctionnaires civils et militaires ainsi que les représentants diplomatiques, et les décharge de leurs fonctions de la manière prévue par la loi. Il donne son agrément aux représentants diplomatiques étrangers.

Article 144

Le Président de la République promulgue les règlements nécessaires à l'exécution des lois de manière à n'y apporter ni modification, ni entrave, ni exemption de leur exécution. Il a le droit de déléguer à d'autres le pouvoir de promulguer ces règlements. La loi peut déterminer l'autorité chargée de prendre les arrêts nécessaires à leur exécution.

Article 145

Le Président de la République promulgue les règlements de la police.

Article 146

Le Président de la République promulgue les ordonnances nécessaires à la création et à l'organisation des services et des administrations publiques.

Article 147

Si, en l'absence de l'Assemblée du Peuple, des événements surviennent qui exigent de recourir à des mesures urgentes qui ne souffrent pas de retard, le Président de la République peut prendre à leur sujet des ordonnances ayant force de loi. Ces ordonnances doivent être soumises à l'Assemblée du Peuple dans les quinze jours, à partir de la date à laquelle elles ont été prises, si l'Assemblée est en session, et à la première réunion de l'Assemblée en cas de dissolution ou de suspension de ses séances. Si elles perdent, rétroactivement, la force de loi qu'elles avaient, sans qu'il soit nécessaire de prendre de décision à ce sujet. Mais si elles sont soumises à l'Assemblée et si celle-ci les rejette, elles perdent, rétroactivement la force de loi qu'elles avaient, à moins que l'Assemblée n'en approuve l'exécution pour la période précédente ou ne décide d'en régler autrement les effets.

Article 148

Le Président de la République déclare l'état d'urgence de la manière prévue par la loi. Cette déclaration doit être soumise à l'Assemblée du Peuple dans les quinze jours suivants, pour décision. En cas de dissolution de l'Assemblée du Peuple, la déclaration doit être soumise à la première réunion de la nouvelle Assemblée. L'état d'urgence doit dans tous les cas, être déclaré pour une durée déterminée qui ne peut être reconduite qu'avec l'approbation de l'Assemblée du Peuple.

Article 149

Le Président de la République a le droit d'amnistier ou de réduire les peines. Quant à l'amnistie générale doit faire l'objet d'une loi.

Article 150

Le Président de la République est le chef suprême des forces armées. Il déclare la guerre après approbation de l'Assemblée du Peuple.

Article 151

Le Président de la République conclut les traités et les communique à l'Assemblée du Peuple accompagnés d'un exposé adéquat. Ils auront force de loi après leur conclusion, leur ratification et leur publication, conformément aux conditions en vigueur. Cependant, les traités de paix, d'alliance, de commerce, de navigation et tous les traités qui entraînent une modification du territoire de l'Etat ou ceux relatifs aux droits de souveraineté, ou ceux qui chargent le Trésor de l'Etat de quelque dépense non inscrite au budget, doivent recevoir l'approbation de l'Assemblée du Peuple.

Article 152

Le Président de la République consultera le peuple, par référendum, sur les questions ayant trait aux questions importantes se rattachant aux intérêts supérieurs du pays.

SECTION II : LE GOUVERNEMENT

Article 153

Le gouvernement est l'organisme exécutif et administratif suprême de l'Etat. Il se compose du Président du Conseil, des vice-premier, des ministres et de leurs suppléants. Le Président du Conseil dirige les actes du gouvernement.

Article 154

Les ministres ou leurs suppléants nommés doivent être de nationalité égyptienne, âgés au moins de trente-cinq ans, selon le calendrier grégorien, et jouir de tous les droits civils et politiques.

Article 155

Les membres du gouvernement prêtent devant le Président de la République, avant de prendre possession de leurs charges, le serment suivant Je jure, par le Dieu Tout-Puissant de protéger en toute sincérité le régime républicain, de respecter la Constitution et les lois, de veiller aux intérêts du Peuple et de sauvegarder l'indépendance de la Patrie et la sécurité de son territoire.

Article 156

Le Conseil des Ministres exerce spécialement les attributions suivantes

- a) L'élaboration de la politique générale de l'Etat et le contrôle de son exécution, de concert avec le Président de la République, conformément aux lois et ordonnances républicaines.
- b) L'orientation, la coordination et la révision des travaux des ministères, des administrations qui en dépendent, des institutions et organismes publics.
- c) La promulgation des arrêtés administratifs et exécutifs conformément aux lois et ordonnances, et le contrôle de leur application.
- d) L'élaboration des projets de loi et des ordonnances.
- e) L'élaboration du projet du budget général de l'Etat.
- f) L'établissement du projet du plan général de l'Etat.
- g) La conclusion des emprunts et leur octroi conformément aux dispositions de la Constitution.
- h) Veiller à l'application des lois, préserver la sécurité de l'Etat et protéger les droits des citoyens et les intérêts de l'Etat.

Article 157

Le ministre est le chef administratif suprême de son ministère. Il élabore la politique de son ministère dans les limites de la politique générale de l'Etat et en assume l'exécution.

Article 158

Le ministre ne peut, durant l'exercice de sa charge, exercer une profession libérale, une activité commerciale, financière ou industrielle, acheter ou vendre un objet des biens de l'Etat, ou de louer, vendre ou échanger avec l'Etat un objet lui appartenant.

Article 159

Le Président de la République et l'Assemblée du Peuple ont le droit de faire traduire un ministre en justice pour les crimes qu'il commet durant ou à l'occasion de l'exercice de ses fonctions. L'acte d'accusation du ministre est établi par l'Assemblée du Peuple sur une motion présentée par le cinquième de ses membres au moins. Il doit être ratifié par une majorité des deux tiers des membres de l'Assemblée.

Article 160

Le ministre accusé demeure suspendu de ses fonctions jusqu'à ce qu'il soit statué sur son cas. La fin de son service n'empêche pas qu'une action publique soit intentée contre lui ou la poursuite de cette action. La mise en jugement du ministre, la procédure à suivre, les garanties à assurer et la peine à infliger, auront lieu conformément à la loi. Ces dispositions sont applicables aux vice-ministres.

SECTION III : DE L'ADMINISTRATION LOCALE**Article 161**

La République Arabe d'Egypte est divisée en unités administratives qui jouissent de la personnalité morale et qui sont les gouvernorats, les villes et les villages. D'autres unités administratives ayant la personnalité morale peuvent être formées si l'intérêt public l'exige.

Article 162

Les Conseils populaires locaux sont formés progressivement au niveau des unités administratives, par voie de scrutin direct. La moitié des membres du Conseil Populaire au moins, doit être des ouvriers et des paysans. La loi garantit le transfert graduel du pouvoir à ces Conseils. Les présidents et les vice-présidents de ces Conseils seront choisis parmi leurs membres par voie d'élection.

Article 163

La loi détermine les modalités relatives à la formation des Conseils populaires locaux, leurs attributions, leurs ressources financières, les garanties de leurs membres, leurs rapports avec l'Assemblée du Peuple et le gouvernement, leur rôle dans la préparation et l'exécution du plan de développement et dans le contrôle des différentes activités.

SECTION IV : DES CONSEILS NATIONAUX SPECIALISES**Article 164**

Des Conseils spécialisés seront formés au niveau national pour coopérer à l'élaboration de la politique générale de l'Etat dans tous les domaines de l'activité nationale. Ces Conseils relèveront du Président de la République. La composition de chacun de ces Conseils et ses attributions seront déterminées par ordonnance du Président de la République.

CHAPITRE IV : DU POUVOIR JUDICIAIRE**Article 165**

Le pouvoir judiciaire est indépendant. Il est exercé par les tribunaux, en respectant l'ordre hiérarchique et les règles de compétence. Ils prononcent leurs jugements conformément à la loi.

Article 166

Les magistrats sont indépendants et ne sont soumis en ce qui concerne leurs attributions judiciaires qu'à la seule autorité de la loi. Aucune autorité ne peut s'ingérer dans les procès et les affaires de la justice.

Article 167

La loi détermine les corps judiciaires, leurs attributions, le mode de leur composition, ainsi que les conditions et la procédure régissant la nomination et le transfert de leurs membres.

Article 168

Les juges ne peuvent être limogés. La loi détermine la procédure selon laquelle leur responsabilité est mise en cause dans le cadre disciplinaire.

Article 169

Les audiences des tribunaux sont publiques, sauf si la Cour décide le huis clos pour des raisons d'ordre public ou de la morale. Dans tous les cas, la décision doit être prononcée en audience publique.

Article 170

Le peuple participe à l'administration de la justice de la manière et dans les limites prévues par la loi.

Article 171

L'organisation des tribunaux de sécurité de l'Etat, leurs attributions et les conditions que doivent remplir ceux qui occupent, dans ces tribunaux, les fonctions de la magistrature, sont régies par la loi.

Article 172

Le Conseil d'Etat est un corps judiciaire indépendant. Il est chargé de statuer sur les litiges administratifs et les affaires disciplinaires. La loi détermine ses autres attributions.

Article 173

Un Conseil Supérieur, présidé par le Président de la République, contrôle les corps judiciaires. La loi déterminera le mode de composition de ce Conseil, ses attributions et les règles de son fonctionnement. Il sera consulté sur les projets de loi régissant les affaires des corps judiciaires.

Article 174

La Cour Suprême Constitutionnelle est un corps judiciaire indépendant et autonome en République Arabe d'Egypte. Elle a son siège au Caire.

Article 175

La Cour Suprême Constitutionnelle assume, à l'exclusion de tous autres, le contrôle judiciaire de la constitutionnalité des lois et des règlements, et l'interprétation des textes législatifs de la manière prévue par la loi. La loi détermine les autres attributions de la Cour et la procédure à suivre devant elle.

Article 176

La loi détermine le mode de composition de la Cour Suprême Constitutionnelle, les conditions requises de leurs membres, leurs droits et leurs immunités.

Article 177

Les membres de la Cour Suprême Constitutionnelle ne peuvent être limogés. La Cour est habilitée pour demander des comptes à ses membres de la manière prévue par la loi.

Article 178

Les décisions rendues par la Cour Suprême Constitutionnelle, sur des questions d'ordre constitutionnel, et les décisions portant interprétation des textes législatifs sont publiées au Journal Officiel. La loi détermine les effets d'une décision d'inconstitutionnalité d'un texte législatif.

CHAPITRE VI : LE PROCUREUR GENERAL SOCIALISTE

Article 179

Le Procureur Général Socialiste est responsable des mesures à prendre pour garantir les droits du peuple, la sécurité de la société et de son régime politique, et pour sauvegarder les acquis socialistes et le comportement socialiste. Une loi déterminera ses autres attributions. Il est soumis en ce qui concerne l'exercice de ces attributions au contrôle de l'Assemblée du Peuple de la manière prévue par la loi.

CHAPITRE VII : DES FORCES ARMEES ET DU CONSEIL DE LA DEFENSE NATIONALE

Article 180

L'Etat seul procède à la création des Forces Armées, qui appartiennent au peuple. Elles ont la mission de défendre le pays et la sécurité de son territoire et de protéger les acquis socialistes réalisés par la lutte populaire. Aucun groupe ou organisme n'a le droit d'instituer des formations militaires ou paramilitaires. Les conditions de service et de promotion dans les Forces Armées sont établies conformément à la loi.

Article 181

La mobilisation générale est organisée conformément à la loi.

Article 182

Un Conseil intitulé Conseil de la Défense Nationale sera constitué. Il sera présidé par le Président de la République. Il sera chargé d'examiner les questions ayant trait aux moyens d'assurer la sécurité du pays et sa sauvegarde. Ses autres attributions feront l'objet d'une loi.

Article 183

Une loi organisera la justice militaire et déterminera ses attributions dans les limites des principes énoncés par la Constitution.

CHAPITRE VIII : DE LA POLICE

Article 184

La Police est un corps civil constitué. Son Chef suprême est le Président de la République. La Police assume son devoir au service du peuple, assure la sécurité et la tranquillité des citoyens, veille à la sauvegarde de l'ordre, de la sécurité et des mœurs publics et accomplit les devoirs que lui attribuent les lois et les règlements, de la manière prévue par la loi.

TITRE VI : DISPOSITIONS GENERALES ET TRANSITOIRES

Article 185

La ville du Caire est la capitale de la République Arabe d'Egypte.

Article 186

Le drapeau égyptien et les règlements le concernant sont établis par la loi, ainsi que l'emblème de l'Etat et les dispositions le concernant.

Article 187

Les dispositions des lois ne s'appliquent qu'aux faits survenus à partir de la date de leur mise en vigueur et ne peuvent avoir d'effet rétroactif. Cependant, dans les matières non pénales, les

lois peuvent comporter une disposition contraire, après l'approbation de la majorité des membres de l'Assemblée du Peuple.

Article 188

Les lois sont publiées au Journal Officiel dans le délai de deux semaines à partir de leur promulgation. Elles entrent en vigueur un mois après le jour suivant la date de leur publication, à moins qu'un autre délai n'ait été fixé à cet effet.

Article 189

Le Président de la République et l'Assemblée du Peuple peuvent tous les deux demander l'amendement d'un article ou plus de la Constitution. Dans la demande d'amendement, les articles dont l'amendement est requis et les raisons qui motivent l'amendement doivent être mentionnés. Si la demande est présentée par l'Assemblée du Peuple, elle doit être signée du tiers des membres de l'Assemblée au moins. Dans tous les cas, le principe de l'amendement est débattu par l'Assemblée. En cas de refus de la demande, une autre demande, portant sur l'amendement des mêmes articles, ne peut être présentée avant une année au moins.

Si l'Assemblée approuve le principe de l'amendement, elle débattera, deux mois après la date de cette approbation, les articles dont l'amendement est demandé. Si deux tiers des membres de l'Assemblée approuvent l'amendement, celui-ci sera soumis au référendum du peuple. Si le peuple l'approuve, l'amendement entrera en vigueur à partir de la proclamation du résultat du référendum.

Article 190

Le mandat du Président de la République actuel expire au terme des six années comptées à partir de la date de la proclamation de son élection aux fonctions de Président de la République Arabe Unie.

Article 191

Toutes les dispositions prévues par les lois et les règlements, avant la promulgation de la présente Constitution, sont valables et demeureront en vigueur. Toutefois, elles peuvent être abrogées ou modifiées, conformément aux règles et procédures établies par la présente Constitution.

Article 192

La Cour Suprême exercera ses attributions, telles qu'elles sont déterminées par la loi portant sa création, en attendant la composition de la Cour Suprême Constitutionnelle.

Article 192 bis²²⁶

Le terme «élection» remplacera le terme «référendum» en tout endroit de la Constitution qui porte sur le choix du Président de la République.

Article 193

La présente Constitution entrera en vigueur à partir de la date de la proclamation de son approbation par le peuple au cours du référendum.

TITRE VII : NOUVELLES DISPOSITIONS

CHAPITRE I : L'ASSEMBLEE CONSULTATIVE (AL CHOURA)

Article 194

L'Assemblée Consultative est chargée d'étudier et de suggérer ce qu'elle juge nécessaire pour sauvegarder les principes des Révolutions du 23 Juillet 1952 et du 15 Mai 1971, pour consolider l'unité nationale et la paix sociale, pour préserver l'alliance des forces laborieuses

²²⁶ Cet article est ajouté par l'amendement constitutionnel soumis au référendum effectué le 25 mai 2005.

du peuple et les acquis socialistes ainsi que les éléments de base de la société, et ses idéaux, les droits, les libertés et les devoirs publics et pour approfondir le système socialiste démocratique et élargir ses domaines.

Article 195

L'Assemblée Consultative est requise de donner son avis sur les questions suivantes

1. Les propositions portant sur l'amendement d'un ou de plusieurs articles de la Constitution.
2. Les projets de lois complétant la Constitution.
3. Le projet du plan général de développement social et économique.
4. Les traités de paix et d'alliance ainsi que tous les traités pouvant entraîner une modification des territoires de l'Etat ou des droits de souveraineté.
5. Les projets de lois qui lui sont soumis par le Président de la République.
6. Les questions relatives à la politique générale de l'Etat ou à sa politique au égard aux affaires arabes ou étrangères que le Président de la République soumet à l'Assemblée Consultative. L'Assemblée exprimera son opinion là-dessus par une communication au Président de la République et à l'Assemblée du Peuple.

Article 196

L'Assemblée Consultative se composera d'un nombre de membres qui sera déterminé par une loi et qui ne peut être inférieur à (132) membres. Les deux tiers des membres de l'Assemblée seront élus par voie de scrutin à la condition que la moitié d'entre eux, au moins, soit composée d'ouvriers et de paysans. Le Président de la République nommera le tiers restant.

Article 197

La loi déterminera les circonscriptions électorales relatives à l'Assemblée Consultative ainsi que le nombre des membres de chaque circonscription et les conditions que doivent remplir les élus ou les nommés.

Article 198

Le mandat du membre de l'Assemblée Consultative est de six ans; l'élection et la nomination de la moitié des membres, respectivement élus et nommés, se renouvelleront tous les trois ans conformément à la loi. Il est permis d'élire ou de nommer à nouveau le membre dont le mandat a expiré.

Article 199

L'Assemblée Consultative élira son Président et deux vice-présidents, au cours de la première réunion de la session annuelle ordinaire, pour une durée de trois ans. En cas de siège vacant de l'un des membres, le Conseil élira son remplaçant jusqu'à l'expiration de son mandat.

Article 200

Il est interdit de cumuler le mandat de l'Assemblée consultative avec celui de l'Assemblée du Peuple.

Article 201

Le Président du Conseil des Ministres, ses suppléants, les ministres et les autres membres du gouvernement ne sont pas responsables devant l'Assemblée Consultative.

Article 202

Le Président de la République peut faire son exposé sur la politique générale de l'Etat, ainsi que d'autres exposés dans une réunion conjointe de l'Assemblée du Peuple et de l'Assemblée Consultative présidée par le Président de l'Assemblée du Peuple. Il appartient également au Président de la République de faire d'autres exposés devant l'Assemblée Consultative.

Article 203

Le Président du Conseil des Ministres, les ministres et les autres membres de gouvernement peuvent prendre la parole devant l'Assemblée Consultative ou l'une de ses commissions sur une question qui entre dans le cadre de sa compétence. Le Président du Conseil des Ministres, ses suppléants, les ministres et les autres membres du gouvernement doivent être entendus par l'Assemblée Consultative et ses commissions, toutes les fois qu'ils le demandent, comme ils peuvent s'y faire assister par des hauts fonctionnaires de leur choix. Lors de la mise aux voix, ni le ministre, ni n'importe quel autre membre du gouvernement ne pourront y participer à moins qu'il ne soit membre de l'Assemblée Consultative.

Article 204

Le Président de la République ne peut dissoudre l'Assemblée Consultative qu'en cas de besoin. Le décret de dissolution de l'Assemblée doit comprendre une convocation des électeurs pour de nouvelles élections de l'Assemblée dans un délai ne dépassant pas soixante jours, à partir de la date de la publication du décret de dissolution. L'Assemblée se réunira dans les dix jours suivant les élections.

Article 205

Sont applicables à l'Assemblée Consultative, les dispositions des articles de la Constitution 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 129, 130, 134 dans tout ce qui n'est pas en contradiction avec les dispositions figurant dans ce chapitre, à la condition que l'Assemblée Consultative et son président exercent les attributions prescrites dans les articles susmentionnés.

CHAPITRE II : LE POUVOIR DE LA PRESSE

Article 206

La presse est un pouvoir populaire autonome qui exerce sa mission de la manière énoncée dans la Constitution et la loi.

Article 207

La presse exerce sa mission en toute liberté et indépendance au service de la société par les divers moyens d'expression pour exprimer les différentes tendances de l'opinion publique et contribuer à sa formation et à son orientation et cela dans le cadre des éléments de base de la société, de la sauvegarde des libertés, des droits et des devoirs publics, pour le respect de la vie privée des citoyens conformément à la Constitution et à la loi.

Article 208

La liberté de la presse est assurée et la censure sur les journaux est interdite, de même que leur avertissement, leur suspension ou leur suppression, par la voie administrative et ce, conformément à la Constitution et à la loi.

Article 209

La liberté d'éditer et de posséder des journaux, par des personnes morales publiques et privées, ainsi que les partis politiques, est assurée conformément à la loi. La propriété, le financement, et les biens que possède la presse sont soumis au contrôle du peuple de la manière prescrite par la Constitution et la loi.

Article 210

Les journalistes ont le droit de recueillir les nouvelles et les informations selon les conditions déterminées par la loi. Leur activité n'est soumise qu'à la loi.

Article 211

Un Conseil Supérieur, dont la loi détermine la composition, les attributions et les rapports avec les pouvoirs de l'Etat, veillera sur les affaires de la presse. Ce Conseil exerce ses attributions de manière à consolider la liberté de presse et son indépendance, à sauvegarder les éléments de base de la société et assurer l'unité nationale et la paix sociale, tel qu'il est stipulé dans la Constitution et la loi. (1, 2, 3, 4) Ces articles ont été modifiés conformément au résultat du référendum effectué le 22 mai 1980 sur l'amendement de la Constitution.

(5) Cet article a été modifié conformément au vote du peuple, qui s'est manifesté dans le référendum effectué le 22 mai 1980 sur l'approbation de l'amendement de la Constitution.

(6) Ce titre a été annexé conformément au résultat du référendum effectué le 22 mai 1980, sur l'amendement de la Constitution.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

- Abdel-Malek, Anouar. 1969. *Idéologie et renaissance nationale : L'Égypte moderne*, Paris : Anthopos, 575 p.
- Abderraziq, Ali. 1994. *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris : La Découverte ; Le Caire : Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale, 177p.
- Aoun, Sami. 2007. *Aujourd'hui, l'islam : fractures, intégrisme et modernité*, Montréal : Médiaspaul, 190p.
- Arkoun, Mohammed. 2003. *La pensée arabe*, Paris : PUF, 127p.
- Ashmawi, Muhammad Sa'id. 1989. *L'islamisme contre l'islam*. Paris : La Découverte ; Le Caire : Al-Fikr, 106p.
- Ayad, Christophe. 2002. *Géopolitique de l'Égypte*, Bruxelles : Complexe, 144p.
- Baubérot, Jean. 2009. *Les laïcités dans le monde*, Paris : PUF, 127p.
- Botiveau, Bernard. 1993. *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris : Karthala, 379p.
- Boulaabi, Abderraouf. 2005. *Islam et pouvoir: Les finalités de la Charia et la légitimité du pouvoir*, Paris : L'Harmattan, 317p.
- Brière, Claire et Carré, Olivier. 1983. *Islam : guerre à l'occident ?*, Paris : Autrement, 222p.
- Burgat, François. 2002. *L'islamisme en face*, Paris : La Découverte, 303p.
- Carré, Olivier. 1993. *L'islam laïque ou le retour de la Grande Tradition*, Paris : A. Colin, 167p.
- Charfi, Muhammad. 1998. *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Paris : Albin Michel, 273p.
- Djaït, Hichem. 2004. *La crise de la culture islamique*, Paris : Fayard, 236p.

- Ferjani, Muhamed-Chérif. 1991. *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Paris : L'Harmattan, 397p.
- _____. 2005. *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris : Fayard, 353p.
- Ferrié, Jean-Noël. 2008. *L'Égypte entre démocratie et islamisme : Le système Moubarak à l'heure de la succession*, Paris : Autrement, 124p.
- Filali-Ansary, Abdou. 2002. *L'islam est-il hostile à la laïcité ?*, Arles : Sindbad : Actes Sud, 143p.
- Ghalioun, Burhan. 1997. *Islam et politique : la modernité trahie*, Paris : La Découverte, 253p.
- Guirguis, Laure (dirigé par). 2007. *Conversions religieuses et mutations politiques en Égypte : tares et avatars du communautarisme égyptien*, Paris : Non Lieu, 259p.
- Ismaail, Salwa. 2006. *Rethinking Islamist politics: Culture, the State and Islamism*, London: I.B. Taurus, 246p.
- Lamchichi, Abderrahim. 1994. *Islam, islamisme et modernité*. Paris : L'Harmattan, 267p.
- _____. 2001. *Géopolitique de l'islamisme*. Paris : L'Harmattan, 330p.
- Laroui, Abdallah. 1974. *La crise des intellectuels arabes : traditionalisme ou historicisme ?*, Paris : Maspero, 223p.
- _____. 2001. *Islam et modernité*, Paris et Montréal : l'Harmattan, 174p.
- Lavorel, Sabine. 2005. *Les constitutions arabes et l'islam : les enjeux du pluralisme juridique*, Sainte-Foy Que. : Presses de l'Université du Québec, 202p.
- Luizard, Pierre-Jean. 2008. *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris : Fayard, 284p.
- Luthi, Jean-Jacques et Anouar Moguira, Mohamed. 2006. *L'Égypte en République : la vie quotidienne 1952-2005*, Paris : L'Harmattan, Comprendre le Moyen-Orient, 342p.
- Milot, Micheline. 2008. *La laïcité*, Montréal : Novalis, 128 p.
- Pommier, Sophie. 2008. *L'Égypte : L'envers du décor*, Paris : La Découverte, 2008, 297p.
- Roussillon, Alain. 2005. *La pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux*, Paris : Téraèdre, 190p.
- Roy, Olivier. 2001. *Généalogie de l'islamisme*, Paris : Hachette, 118p.

_____. 2005. *La laïcité face à l'islam*, Paris : Hachette, 171p.

Sfeir, Antoine. 2008, c2007. *Les islamistes d'hier à aujourd'hui*, Paris : Ligne de repères, 108p.

Zakariya, Fouad. 1991. *Laïcité ou islamisme : les Arabes à l'heure du choix*, Paris : La Découverte; Le Caire Al-Fikr, 165p.

Articles de périodiques

'Awad, Louis. 1990. « Histoire de la laïcité en Égypte » *Égypte/Monde arabe*, Première série, 2 | [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1693.html>.

Bernard-Maugiron, Nathalie et Dupret, Baudouin. 1999. « « Les principes de la sharia sont la source principale de la législation » » *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 2 | [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index992.html>.

Bernard-Maugiron, Nathalie. 2001. « Les Constitutions égyptiennes (1923-2000) : Ruptures et continuités » *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 4-5 | [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index868.html>.

Chellali, Aïcha. 1994. « Le voile à l'école », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 20 | [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index521.html>.

Dennerlein, Bettina. 1999. « Le social dans le droit : le statut personnel dans la jurisprudence de la Haute Cour constitutionnelle égyptienne », *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 2 | [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index991.html>.

Dupont, Anne-Laure et de Gayffier-Bonneville, Anne-Claire. 1997. « Un discours islamique officiel en Égypte. La vii^e conférence du Haut Conseil des affaires islamiques », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 29 | [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index258.html>.

Dupret, Baudouin. 1996. « La *shari'a* comme référent législatif », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 25 | [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index844.html>.

Ferrié, Jean-Noël. 1996. « Remarque sur l'islamisation des espaces modernes au Caire », *Monde arabe, Maghreb Machrek*, n°151, janv.-mars, p.6-12

- Kristianasen, Wendy. 2008. « Enquête sur l'implantation d'Al-Qaida au Liban: Qu'est-ce que le salafisme ? » *Le Monde Diplomatique*, février, [En ligne], <http://www.monde-diplomatique.fr/2008/02/KRISTIANASEN/15574>
- Radi, Saadia. 1996. « De la toile au voile : les actrices égyptiennes voilées et l'islamisme » *Monde arabe, Maghreb Machrek*, n°151, janv.-mars, p.13-17
- Salvatore, Armando. 1998. « Dilemmas of religious reform (*Islâh*) », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1503.html>.
- S. Berger, Maurits. 1998. « Review Essay : Three Recent Views on the Implementation of Islamic Law », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1542.html>.
- Thielmann, Jörn. 1998. « À propos de... Kilian R. Bälz, *Versicherungsvertragsrecht in den Arabischen Staaten* », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1548.html>.
- _____. 1998. « La jurisprudence égyptienne sur la requête en *hisba* » *Égypte/Monde arabe*, Première série, 34 | [En ligne], mis en ligne le 08 juillet 2008. URL : <http://ema.revues.org/index1499.html>.
- Zeghal, Malika. 1999. « Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-1994) » *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 3, août, pp.371-399

Sites Internet

Site Internet de muslim philosophy online. www.muslimphilosophy.com/hmp/13.htm

Site Internet de l'OCDE. <http://www.oecd.org/dataoecd/21/3/34884057.pdf>

Site Internet du journal indépendant Al-Arham. <http://weekly.ahram.org.eg/2007/843/eg8.htm>
<http://weekly.ahram.org.eg/2007/829/eg7.htm>

Site Internet de l'organisation internationale de la francophonie. Constitution de la République Arabe d'Égypte
http://democratie.francophonie.org/IMG/pdf/Egypte_const_revisee_2005.pdf